Theologische Studien aus Württemberg





Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung
von
Hofcaplan Dr. ph. Braun in Stuttgart,
Diaconus Häring, Professor Dr. ph. Rud. Kittel in Stuttgart,
Diaconus Knapp in Tuttlingen, Professor Dr. ph. Lic. th. Nestle in Ulm

herausgegeben
von

Theodor Hermann, Diaconus in Schwenningen,
Lic. th. Paul Zeller, Diaconus in Waiblingen.

V. Jahrgang 1884. — 4. Heft.



Ludwigsburg.
Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).
1884.



Inhalt.

Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie.

Von Diakonus **Hönes** in Weinsberg.

I. Eduard von Hartmann, das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung. Berlin, C. Dunker. 1882.

II. — Die Religion des Geistes. Berlin, C. Dunker. 1882.

I.

In rastloser Arbeit bemüht sich der Verfasser der „Philosophie des Unbewußten", seine Weltanschauung auf die verschiedenen Zweige der philosophischen Wissenschaft anzuwenden und dieselbe als einzige Lösung all der verschiedenen Probleme und Konflikte, welche die Geister beschäftigen, darzustellen. Die Philosophie, die bis vor Kurzem sich auf Einzeluntersuchungen insbesondere logischen und erkenntnißtheoretischen Inhalts zu beschränken suchte, scheint nun wieder zum Bewußtsein ihrer alten Aufgabe erwacht zu sein und ihre Rechte als „Weltweisheit", als denkendes Erfassen des Allgemeinen in allen Gebieten geltend machen zu wollen. Ganz ähnlich sehen wir ja auch in dem nachgelassenen Werke K. Chr. Plancks „Testament eines Deutschen" einen genialen Versuch, die ganze Masse des empirischen Erkenntnißstoffes unserer Zeit spekulativ zu begreifen und zu gestalten. Nachdem H. in seiner 1879 erschienenen „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" das Gebiet der Sittenlehre in den Bereich seiner philosophischen Arbeit gezogen (vgl. unsere Besprechung dieses Werkes in der Prot. K.-Z. 1881 Nr. 33—36), ist er nunmehr auf religions-philosophischem Boden angelangt; und wenn er bisher schon mit der christlichen Weltanschauung sich bald freundlich bald feindlich berührte, so bemüht er sich jetzt, endgiltig und ausführlich sich mit derselben auseinanderzusetzen. Die philosophische Forschung wird stets an zwei Punkten mit der religiösen Frage sich zu beschäftigen haben, sie wird erstens die Thatsache des Daseins verschiedener Religionen zu begreifen suchen und sie wird zweitens die metaphysischen und ethischen Grundideen der vorhandenen Religionen hervorheben und

prüfen. Die ältere Philosophie hat letzteres als Hauptaufgabe angesehen, die gelehrte Forschung der Gegenwart sucht sich fast ausschließlich auf das erstere zu beschränken; Hartmann hat mit Recht beides als gleich wesentlich angesehen und uns darum mit zwei Werken beschenkt, einem geschichtlichen und einem systematischen. Jedes derselben bildet für sich ein geschlossenes Ganzes und kann unabhängig von dem andern gelesen und verstanden werden, allein sie ergänzen sich doch gegenseitig, insbesondere kann das im ersten Werke geschilderte Entstehen des religiösen Bewußtseins nur mit Hilfe der im zweiten niedergelegten Gedanken recht verstanden werden. Wir wollen nun im Folgenden keineswegs die ganze Reihe der hier in Betracht kommenden religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Fragen erörtern, sondern nur diejenigen Punkte herausgreifen, denen gegenüber wir besondere Veranlassung haben, uns zustimmend oder ablehnend zu verhalten.

In der Entwicklung des religiösen Bewußtseins werden zwei Hauptstufen unterschieden, der Naturalismus und Supranaturalismus. Auf der ersten Stufe kommt zunächst in Betracht das Erwachen des religiösen Bewußtseins. In Uebereinstimmung mit Pfleiderer und Max Müller sucht auch H. die Religion nicht durch Annahme einer geheimnißvollen religiösen Anlage zu erklären, sondern er läßt sie aus den allgemein menschlichen Seelenfunktionen hervorgehen. Während aber die empirisch-materialistische Forschung die Religion nur aus dem Vorwiegen bezw. dem Fehlgreifen einer dieser Seelenthätigkeiten hervorgehen läßt, dieselbe auf den Kausalitätstrieb, die Phantasie, den Glückseligkeitstrieb zurückführt und eben damit als mehr oder minder berechtigte Illusion hinstellt, so vermeidet H. diese Einseitigkeit und läßt das gesammte menschliche Geistesleben bei der Genesis des religiösen Bewußtseins thätig sein. Die religiösen Objekte werden zunächst durch die intellektuelle und ästhetische Auffassung der Naturerscheinungen gewonnen. Eben weil die Befähigung hiezu den Thieren abgeht, kann denselben trotz der vorhandenen Gemüthsdisposition keine Religion zugeschrieben werden, eine bedeutende Instanz gegen den Darwinismus. Hiezu kommt dann noch die Verlebendigung der Erscheinungen durch die Phantasieanschauung. H. verhehlt sich die Schwierigkeiten nicht, die der

natürlichen Erklärung des Gottesbewußtseins im Wege stehen, aber er glaubt die Lösung des Räthsels liege in der Hinweisung auf das lebendige Wechselspiel zwischen Verstand, Affekten und Phantasie, welches beim Urmenschen angenommen werden müsse. Nachdem wir so die zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses geeigneten Objekte gewonnen, so ist es nun leicht, dieses selbst zu erklären. Es geschieht dies nach dem Vorgange Feuerbachs und Pfleiderers dadurch, daß das Streben nach Glückseligkeit als Ursache nicht des Götterglaubens, wohl aber der Versuche, sich mit göttlichen Mächten in Verbindung zu setzen, aufgewiesen wird. Mit vollem Recht weist Hartmann die Folgerung zurück, die der Materialismus aus dem Gegebenen zieht, daß die ursprünglichen Götter nur auf menschlichen Illusionen beruhen. Es würde dies dann von der gesammten menschlichen Kultur- und Geistesentwicklung gelten. Andrerseits dürfe aber auch nicht diese naive Beseelung und Verlebendigung der Natur schon als Ahnung von der Uebermacht des Geistes über die Natur oder gar als Ahnung einer in der Natur waltenden absoluten Geistesmacht bezeichnet werden, da es noch an der Unterscheidung von Natur und Geist in der eigenen Individualität fehle. Das Wunderbare liege vielmehr darin, daß der ahnungslose Anfang des religiösen Lebens durch ein eigenthümliches Zusammentreffen von Naturerscheinungen und menschlichen Geistesanlagen sich in einer Weise gestalten müsse, welche der mit der Kultur fortschreitenden Vergeistigung der religiösen Objekte freien Spielraum lasse. Auch der Umstand, daß die Motive zur Eingehung des religiösen Verhältnisses anfänglich rein egoistischer Art seien, gebe keinen Anlaß, die Weisheit der Vorsehung im religiösen Entwicklungsgange der Menschheit anzuzweifeln, sondern den nachdrücklichsten Grund, sie zu bewundern, weil ein mit so einfachen und natürlichen Mitteln gemachter Anfang sich doch als ausreichende Grundlage für die ganze nachfolgende Steigerung des religiösen Menschheitsbewußtseins bis zu seiner gegenwärtigen Höhe erweise. Hand in Hand mit der Entwicklung der Religion geht die Sittlichkeit. Die Letztere ist nicht das Ursprüngliche oder gar die Quelle des religiösen Verhältnisses, sie wird vielmehr durch die Religion geweckt und begründet, wirkt aber dann auf die Fortbildung der Religion zurück. Der Natur-

mensch sieht sich genöthigt, seinen Egoismus mit dem seiner Nebenmenschen auszugleichen durch Anerkennung von Recht und Sitte. Diese erhalten ihre Sanktion dadurch, daß sie als göttliche Stiftungen hingestellt werden. Hiezu kann man wohl noch fügen, daß auch der Anblick regelmäßig wiederkehrender Naturerscheinungen es nahe legte, die Götter ebensowohl als Wächter der sittlichen Ordnung wie als solche der Naturordnung anzusehen. Die allmälige Versittlichung des religiösen Verhältnisses zeigt sich besonders im Opfer, das zunächst eine Art von Bestechungsversuch bildete, aber allmälig eine Fülle der tiefsten religiösen Ideen zur Entwicklung brachte.

Die ursprünglichste Stufe des Gottesglaubens sieht Hartmann nach dem Vorgange Max Müllers und der meisten Neuern in dem Henotheismus, der Indifferenz von Einheit und Vielheit. Es ist die Auffassung des religiösen Objekts, als ob dasselbe nicht blos ein Gott, sondern der Gott schlechthin wäre, aber ohne die Absicht oder den Gedanken, die gleiche Behandlung andrer Götter damit ausschließen zu wollen. Möglich ist dies durch die allen Naturgottheiten zu Grunde liegende positive Identität. Kommt die letztere deutlicher zum Bewußtsein, so geht der Henotheismus über in abstrakten Monismus (Brahmanismus). Wo das Bedürfniß nach plastischer Anschaulichkeit überwiegt, folgt die individuelle Verselbständigung der konkreten Götter, wobei die Identität derselben entweder in Polytheismus verschwindet oder zu exklusivem Monotheismus sich zuspitzt. Wir gewahren die Fortbildung des Henotheismus auf naturalistischer Basis in zwei Gestalten: als anthropoide Vergeistigung und als theologische Systematisirung. Zu der ersteren werden die Religionen der Hellenen, Römer und Germanen gerechnet, zu der letzteren die der Aegypter und Perser. In allen diesen Religionen finden wir, um mit Clemens zu reden, σπερματα des λογοσ, sie alle sind Vorstufen des Christenthums, aber wegen ihrer naturalistischen Basis sind sie nur bis zu einem gewissen Grade im Stande sich zu vergeistigen, sie bergen in sich selbst die Keime ihres Verfalls. Wir sehen auf der einen Seite Pantheismus und abstrakten Monismus sich entwickeln, auf der andern Verfall in Polytheismus und Paganismus. Es bleibt nur die Alternative: „Entweder ist die Naturkraft ein letztes, das erst den Geist aus

sich erzeugt, aber weder hinter sich noch in sich hat, — dann ist die Religion eine nothwendige psychologische Illusion der Phantasie, die vom Verstande ebenso nothwendig aufgelöst wird; oder die Natur ist ein Produkt des hinter ihr und über ihr stehenden und sie durchwaltenden Geistes, — dann ist nicht mehr sie, sondern der Geist das Göttliche, dann ist die Religion auf naturalistischer Basis unmöglich und muß auf supranaturalistischer Basis weiter geführt werden. — Der Supranaturalismus ist also ein Postulat des religiösen Bewußtseins." Die Entwicklung geht nun in zweifacher Hinsicht vor sich. Entweder wird an dem monistisch gefaßten Henotheismus das „Hen" betont oder der „Theos", im ersteren Fall wird der Henotheismus zum abstrakten Monismus, im letzteren Fall zum Theismus oder Monotheismus. Der erstere erklärt die Natur für etwas Unwahres gegenüber dem Einen absoluten Sein des Hen, der Theismus negirt den Naturalismus positiv, indem er die geistige Persönlichkeit des absoluten Gottes als den über alle Natürlichkeit erhabenen Grund der Natur bestimmt. Jener hat sein Absolutes zunächst nur negativ gefaßt und sieht sich bald genöthigt, demselben positive und zwar geistige Bestimmungen zu geben, dieser kann bei einer anthropopathischen Persönlichkeit nicht stehen bleiben und postulirt deßhalb den Begriff einer absoluten, über die endlich menschliche Persönlichkeit erhabenen rein geistigen Persönlichkeit. Indem so der abstrakte Monismus das ursprünglich bestimmungslos gemeinte Absolute vergeistigt und der Theismus den ursprünglich anthropopathisch gedachten Gott verabsolutirt, steuern beide auf dasselbe supranaturalistische Ziel des Einen geistigen Absoluten oder des Einen absoluten Geistes hin. Diese Aufgabe könne in vollendetem Maße nur dann gelingen, wenn beide die Einseitigkeit ihres Ursprungs vollständig überwunden haben und in einem dritten Höheren zusammengetroffen seien, nämlich in dem konkreten Monismus. Mit dieser Construktion des religiösen Entwicklungsganges können wir uns nicht einverstanden erklären. Wir sehen keinen Grund ein, von der bisherigen Auffassung abzuweichen, wonach das Christenthum die Synthese ist einerseits der einseitigen Transscendenz des Judenthums und andrerseits der die Immanenz vertretenden hellenisch-römischen Geistesentwicklung. Dies gibt H. in gewissem Sinne auch zu, aber er läßt nun eben auf dem Ge-

biete des Supranaturalismus den Strom des religiösen Lebens sich in zwei Arme theilen, einerseits Judenthum und Christenthum, andrerseits Brahmanismus und Buddhismus; die höhere Einheit wäre dann die aus der Ueberwindung beider hervorgehende Religion des konkreten Monismus. Damit thut er offenbar den orientalischen Religionen zu viel Ehre an. Haben dieselben doch ihre eigenen Bekenner von Stufe zu Stufe sinken lassen bis zum ausgeartetsten Polytheismus, ja zum Schamanismus und Fetischismus herab. — Man denke nur an den Dalai-Lama-Kult in Tübet! Noch viel weniger haben diese Religionen in den allgemeinen Entwicklungsgang des religiösen Bewußtseins der Menschheit eingegriffen. Sie sind Seitentriebe an dem Baum der Religionsgeschichte, die längst abgestorben sind, ohne Frucht zu bringen; es müßte denn die sein, daß sie als abschreckendes Beispiel dafür dienen, was das Volksleben unter dem Einfluß von Pantheismus und Pessimismus werden muß.

H. verkennt übrigens keineswegs die Schattenseiten der indischen Religionen und die Widersprüche, in welche sich dieselben verwickeln. Er führt dies alles zurück auf die Einseitigkeit des abstrakten Monismus, ferner darauf, daß bei dem Kulturstandpunkt dieser Völker jene Weltanschauung keine begriffliche, sondern nur eine phantastisch-bildliche Durcharbeitung erfuhr und daß das so errungene Princip gerade wegen seiner Naturwidrigkeit nur in abgeschwächter und entstellter Form Gemeingut des ganzen Volkes werden konnte (S. 300). Wir müssen freilich umgekehrt der Ansicht sein, daß gerade durch diese trostlose Weltanschauung die Kulturentwicklung dieses begabten Volkes gelähmt wurde. In ganz richtiger Weise zeigt H., wie aus dem Brahmanismus als dessen Consequenz der Buddhismus hervorgehen mußte, als ein Versuch, die esoterische Erlösungslehre des ersteren zum Gemeingut aller Menschen zu machen. Sehr hoch stellt H. die Moral des Buddhismus. Dem geistlichen Hochmuthsdünkel des Brahmanen gegenüber predige er die tiefste Demuth; er mache das Leben des Frommen zu einem einzigen fortlaufenden Werk des Erbarmens, zur selbstverleugnenden stillen Arbeit eines barmherzigen Bruders. Dieser Gesinnung verdanke der Buddhismus seine großen, geschichtlichen Erfolge, seine gewaltige Ausbreitung auf friedlichem Wege und

seine achtungswerthen pädagogischen Leistungen in der Verbreitung milderer Sitten und menschlicherer Gefühle unter großen rohen und rauhen Völkerschaften. (S. 332.) Bei den Mongolen scheint freilich diese pädagogische Leistung nicht viel gefruchtet zu haben und wenn man das Wort „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ auf den Buddhismus anwendet, so wird man zu einem weniger günstigen Ergebniß kommen. Die selbstverleugnende Arbeit barmherziger Brüder und Schwestern finden wir nun aber doch auf christlichem Boden ganz anders entwickelt als auf buddhistischem. H. selbst weist dann im Folgenden nach, wie auf dem Standpunkt des absoluten Indifferentismus noch das Mitleid selber wieder hinfällig werde; wie auch kein folgerichtiges Argument gegen den Selbstmord vorgebracht werden könne, ja, wie sogar die Begriffe „gut“ und „bös“ hier jeden Sinn verlieren, wie somit der Buddhismus überhaupt hätte Schiffbruch leiden müssen, wenn er nicht den Glauben an eine sittliche Weltordnung, der auf anderem Boden erwachsen, adoptirt hätte. Wir haben also eine Religion, welche nur durch eine Inkonsequenz zur Sittlichkeit gelangen kann. Freilich wird es dann andererseits (S. 345) dem Buddhismus als Verdienst angerechnet, daß er durch folgerichtiges Ausdenken der abstrakt monistischen Metaphysik den Brahmanismus ad absurdum geführt habe und genöthigt gewesen sei, die sittliche Weltordnung zum wahren, zum positiven Absoluten zu erheben und daß er dieses Prinzip festgehalten, trotzdem es im Ganzen, wie in seinen einzelnen Bestandtheilen und Voraussetzungen mit den theoretischen Grundlagen seiner Weltanschauung in schroffem Widerspruch gestanden. Wir werden das Verdienst vielmehr den nicht wegzudeutelnden Forderungen des sittlichen Bewußtseins zuschreiben und nur das bedauern, daß es dem Buddhismus bei seiner illusionistischen und atheistischen Weltanschauung nicht möglich war, diesen Forderungen wirklich zu genügen, daß er überhaupt doch nicht im Stande war, eine wirklich lebensfähige Sittlichkeit zu erzeugen. Wir können auch nicht zugeben, daß im Buddhismus „die große geschichtliche Aufgabe der Menschheit zu einer autonomen Moral zu gelangen, thatsächlich gelöst“ sei, denn faktisch hat ja der Buddhismus sich jeder Art heidnischen Götzendienstes und Aberglaubens akkommodirt und zu dem allem noch die Abgeschmacktheit

der Buddha-Verehrung und des Dalai-Lama-Kultes hinzugefügt. Aber auch abgesehen von dieser Entartung kann selbst der idealste Buddhismus dem sittlichen Gefühle nicht genügen, weil er die Schuld aus dem sittlichen in das metaphysische Gebiet zurückschiebt, weil er kein positives Ideal der Sittlichkeit und keine wirkliche Erlösung kennt, wie das Christenthum. Wir müssen daher lebhaft gegen die Worte (S. 350) protestiren: „In dieser vollkommenen Immanenz der sittlich-religiösen Autonomie ragt der Buddhismus in einzig dastehender Erhabenheit über alle übrigen bis heute zur Verwirklichung gelangten Religionen hoch hinaus und liefert für alle ferneren Bestrebungen des religiösen Bewußtseins ein leuchtendes Vorbild.“ Uns ist er ein warnendes Schreckbild, ein Upasbaum, in dessen Umkreis Leichen liegen. H. bemüht sich ferner, an einzelnen Punkten eine Ueberlegenheit des Buddhismus über das Christenthum nachzuweisen. Die Buddhaverehrung wird entschuldigt, denn „Buddha ist einerseits menschlich wahrer, andrerseits göttlich konkurrenzloser und einziger als Christus, und darum steht er sowohl dem Herzen menschlich näher als dieser, als auch ist er geeigneter als dieser es wäre, den Mangel einer metaphysischen Gottheit ohne Rest zu ersetzen.“ Freilich gibt H. zu, daß der Buddhismus zu einer Reform aus eigener Kraft unfähig sei, aber er hofft, daß eine solche ermöglicht werde, „wenn der konkrete Monismus in Europa festen Fuß gefaßt haben wird und durch fortgesetzte Steigerung der Kulturbeziehungen und des Ideenaustausches zwischen Europa und Asien ihm von außen her als reife Idee entgegengebracht wird.“ Thatsächlich freilich sehen wir bis jetzt keine Spur hievon; vielmehr machen wir bei allen Kulturvölkern Asiens die gleiche Wahrnehmung, daß die leitenden Klassen bei der Berührung mit europäischer Gesittung und Wissenschaft zunächst im Glauben an die eigene Religion und dann an die Religion überhaupt irre werden, um endlich um so eifriger dem Sensualismus und Materialismus zu verfallen, meist unter Beibehaltung der äußeren Gebräuche ihrer Religion.[1] In dem „gänz-

---

[1] Gegen Hartmanns Auffassung des Buddhismus hat auch Happel in seinem Schriftchen „Das Christenthum und die vergleichende Religionswissenschaft“ S. 85 ff. Treffendes eingewendet.

lichen Mangel an geoffenbarten Dogmen und heteronomen Geboten“ können wir keineswegs einen Vorzug des Buddhismus entdecken: eine dogmenlose Religion ist zur Stagnation verurtheilt und führt zu geistiger Versumpfung. Die Dogmen bilden gleichsam das Skelett der Religion, das freilich nicht allein vorhanden sein darf, sonst ist die Religion verknöchert, das aber doch den zärteren Theilen derselben allein den rechten Halt geben kann. Auch das ist merkwürdig, daß während H. als bleibende Errungenschaft des Buddhismus das rein negative Endziel des Weltprozesses festhalten will, gerade diejenigen Orientalen, die den Buddhismus wissenschaftlich in Europa einbürgern wollen, behaupten, das Nirwana müsse als ein Zustand positiver Glückseligkeit gefaßt werden. Dagegen können wir dem aus vollem Herzen zustimmen, was H. über das Gefährliche des zu Quietismus und Indifferentismus führenden abstrakten Monismus sagt, und ebenso seinem Nachweis, wie eine gesunde Religion nur da möglich ist, wo beide Glieder sowohl die Gottheit, als die Welt und ihr Prozeß als real aufgefaßt werden. Darin liege die Wahrheit des Theismus, bei dem nun aber freilich dafür das beide Glieder verknüpfende Band in Gefahr gerathe.

So wird denn nun der Theismus, wie er sich in der Religion der Israeliten entwickelt, vorgeführt und zwar mit folgender Eintheilung: 1. der primitive Monotheismus, umfassend den naturalistischen Henotheismus des alten Israel und die monotheistische Reform der Propheten; 2. die Gesetzes-Religion (Mosaismus, Judenthum und die Reformversuche innerhalb des Judenthums); 3. die realistische Erlösungsreligion (das Christenthum). Auch diejenigen, welche mit Reuß und Kuenen die Gesetzesreligion dem Prophetismus erst nachfolgen lassen, werden doch diese Geschichtsauffassung nicht billigen. Abgesehen von der Nebeneinanderstellung von Essäismus, Judenchristenthum und Islam, worauf wir unten noch zu sprechen kommen werden, wird schon die Subsumirung des Prophetenthums unter den „primitiven Monotheismus“ anzufechten sein. Vielmehr wenn der letztere als Grundlage angesehen wird, so ergeben sich als Fortbildung desselben die des Prophetenthums, des Mosaismus und der jüdischen Schriftgelehrsamkeit. In Beziehung auf die Reinheit und Geistigkeit des Gottesbegriffs aber

werden wir den Gipfel der Entwicklung im Prophetismus erblicken. Was nun den „primitiven Monotheismus“ betrifft, so läßt sich gegen die Annahme einer Entwicklung desselben aus ursprünglichem Henotheismus nichts einwenden, auch die naturalistischen Reste dieser Gottesauffassung lassen sich nicht wegdeuten. Doch thut H. des Guten zuviel, wenn er z. B. aus 1 Kön. 20, 23. und 28. herausliest, daß Jahveh als Thalgott keine Macht in den Bergen habe, während doch in dieser Stelle gerade das Gegentheil davon gesagt ist, oder wenn nach Hiob 2, 3. Jahveh bekennen soll, daß er sich durch Satan habe verleiten lassen, seinen tadellosen Knecht Hiob ohne Ursache zu verderben. Auch wird der Satz wohl Bedenken erregen, daß die Bekämpfung des bei den Israeliten eingerissenen kananitischen Götzendienstes von Seiten der nomadischen Minderheit besonders auch dadurch unterstützt worden sei, „weil unter den vielen semitischen Gottesnamen in Israel zufällig ein solcher üblich wurde, der bei den nächsten Nachbarstämmen wenig oder gar nicht im Gebrauch war.“ Ueberhaupt erscheint ihm der israelitische Monotheismus lediglich als ein Ergebniß der „Phantasiearmuth, partikularistischen Beschränktheit und internationalen Gehässigkeit“, welches dann erst die großen Propheten im Interesse eines religiösen Fortschritts zu verwerthen wußten. (S. 384.)

Bei den Propheten kann zwar H. mit Recht auf die nationale Beschränktheit ihrer religiösen Weltanschauung hinweisen, aber er muß andrerseits doch zugeben, daß eben darin auch die Stärke der israelitischen Religion beruhte, weil nur aus einer solchen Beschränktheit ein Monotheismus erwachsen konnte, welcher an und für sich die Tendenz zum Universalismus in sich trug (S. 401 f.) Damit man sich vor Ueberschätzung der Leistungen der Propheten hüte, wird darauf hingewiesen, daß gleichzeitig in allen Kulturländern eine Epoche großartiger geistiger Gährung zu bemerken sei und daß es eben wesentlich die Armuth des religiösen Vorstellungskreises gewesen, welche das ganze Maß von religiöser Vergeistigung und Versittlichung auf die eine Gestalt Jahos zu konzentriren genöthigt habe. Das mag ja wohl alles richtig sein; aber die ganz einzigartige Klarheit und Rücksichtslosigkeit des sittlichen Urtheils, die wir bei den Propheten finden, kann doch nicht hoch genug angeschlagen werden. Man vergleiche dagegen das

pharisäische Selbstlob der ägyptischen Grabschriften, die metaphysische Umdeutung der Schuld in den Veden oder die Veräußerlichung der sittlichen Reinheit in der persischen Religion. H. dagegen sieht in der Vertiefung des Schuldbewußtseins nur eine Inkonsequenz auf der principiellen Basis der Bundesgerechtigkeit, wie er denn auch die Bußpsalmen der prophetischen Zeit als „systemwidrige Ungehörigkeiten in der gesammten israelitischen Religionsentwicklung" bezeichnet.

Dagegen wird die Idee des leidenden Gottesknechtes als eine sehr tiefsinnige gepriesen. „In der innerlichen tragischen Erhebung des Geistes über das erduldete Leid liegt eine viel tiefere Wahrheit, als in der bloßen stoischen Resignation; es ist der providentielle Zweck und die Mitarbeit des Dulders an seiner Förderung, welche der bloß negativen Resignation eine positive Weihe und Freudigkeit hinzufügen, es ist also die historisch-teleologische Weltanschauung der Propheten, welche die Auffassung des leidenden Volkes und seiner geistigen Aristokratie ideal verklärt und tragisch vertieft hat." Freilich wird dieses Lob wieder eingeschränkt, weil eben doch die Propheten den optimistischen Eudämonismus ihres Volkes nicht verleugnen konnten, weil somit das Leiden des Gottesknechtes nur als ein zeitweiliges vorübergehendes betrachtet wurde. In dieser Hinsicht stehe die germanische Idee eines tragischen Weltprocesses und die unendliche Trauer des Buddhismus mit seiner wehmüthig resignirten Vernichtungssehnsucht weit höher, wenn auch die israelitische Idee wegen ihres historischen Realismus zunächst günstigere Konsequenzen geliefert habe (S. 421 ff.). Heißt es aber nicht: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen?" Ist nicht gerade der entschiedene durch nichts sich beirren lassende teleologische Optimismus der Propheten das Großartige an ihrer Weltanschauung? Auch sehen wir ja, wie das Partikularistische und Irdische ihres Optimismus sich stufenweise verallgemeinert und vergeistigt.

Die Ideen des Prophetenthums werden nun fixirt und zum Theil veräußerlicht im Mosaismus. Durch diesen wird das Princip der Heteronomie zum praktisch allein herrschenden und dadurch wird der Eudämonismus principiell überwunden und die Bahn für eine spätere Entfaltung der sittlichen Autonomie bereitet.

Moses selbst ist lediglich eine Idealgestalt des israelitischen Glaubens jener Zeit, seine geschichtliche Existenz ist ziemlich zweifelhaft (S. 435). H. geht in dieser Beziehung also viel weiter als Kuenen und Wellhausen, welche die Persönlichkeit des Moses als eine durchaus geschichtliche auffassen. Auf die Gründe dafür und dawider können wir uns natürlich nicht einlassen, aber gegenüber einer philosophischen Geschichtskonstruktion müssen wir betonen, daß eben die Geschichte doch stets durch hervorragende Persönlichkeiten gemacht wird, welche nicht nur auf der Höhe ihrer Zeit stehen, sondern ihrer Zeit voraus eilen; ganz besonders ist dies auf religiösem Gebiete der Fall, ein Punkt, den wir bei der Person des Stifters der christlichen Religion noch weiter erörtern müssen.

Mit großer Ausführlichkeit wird das in den meisten Darstellungen der israelitischen Religion fast ganz übergangene nachkanonische Judenthum behandelt. Offenbar soll nachgewiesen werden, wie die meisten Ideen des Christenthums schon von dem späteren Judenthum zu Tage gefördert worden sind. Es wird nemlich gezeigt, wie zunächst persische, ägyptische und griechische Einflüsse theils fortbildend, theils zersetzend auf das Judenthum eingewirkt haben. Aus der ersteren Quelle kam die Lehre von Engeln und Teufeln und der Auferstehungsglaube; aus den beiden letzteren die Lehre vom Logos und vom Geiste Gottes, die Läuterung des Gottesbegriffs, die Individualisirung des religiösen Verhältnisses und die Humanisirung der Sitten und Anschauungen. Aber auch die national-jüdische Anschauung kam in ihrer Weise dem Christenthum entgegen durch die Denaturirung des Kultus, die Ausbildung des subjektiven Heilsprocesses, durch Hinzutreten der Gesinnungsgerechtigkeit zur Werkgerechtigkeit, durch Steigerung und Verinnerlichung des Schuldgefühls. Dennoch führt diese Richtung zur Selbstauflösung, denn sie steigert die zur Erlangung der Gerechtigkeit gehörigen Forderungen in solcher Weise, daß nur die besser situirten Volksklassen denselben nachkommen können und sie gewährt auch diesen nicht völlige Heilsgewißheit, hält sie vielmehr in einer beständigen Furcht vor der Stunde der Abrechnung und läßt es zu keiner reinen Freudigkeit des religiösen Verhältnisses kommen. So mußte es denn zu Reformversuchen, zunächst innerhalb der Gesetzesreligion kommen. Solche sind die Reform Hillels, der

Essäismus, das Judenchristenthum, das Reformjudenthum und der Islam. Gewiß eine befremdende Zusammenstellung! Verschieben wir jedoch unsere Einwendungen auf den Schluß des Abschnitts! — Der erste Reformversuch war also der Hillels. Dieser suchte den Geist des Gesetzes gegen den Buchstaben ins Feld zu führen; den Werth der inneren Gesinnung gegenüber dem äußeren Werke zu betonen. Freilich blieb dieser Reformversuch ein so schüchterner und erfolgloser, daß er kaum genannt zu werden verdiente, wenn er nicht als unmittelbarer Vorläufer des Judenchristenthums und als eine der wichtigsten Entstehungsursachen desselben zu betrachten wäre. Eingreifender war die Wirkung des Essäismus. Derselbe hat mit dem Judenchristenthum die gemeinsame Grundlage der Erwartung des nahen Weltendes, nur mit dem Unterschied, daß der Essäismus zwar auf baldigen Anbruch des Gottesreiches hofft, aber nichts davon weiß, das Judenchristenthum dagegen auf Grund der erfreulichen Verkündigung Johannes des Täufers und Jesu annimmt, daß das Gottesreich wirklich vor der Thüre stehe. Beide Richtungen verwerfen den Eid, und sind dem Familien- und Staatsleben abgeneigt. Auch das Erwachen des prophetischen Geistes, der sich in Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen und Weissagungen kund gibt, ist für beide charakteristisch. Der Essäismus litt nun aber hauptsächlich daran, daß er einen exklusiven aristokratischen Anstrich hatte, es war daher nothwendig, daß ein Mann auftrat, der die Ideen desselben zu demokratisiren im Stande war, dieser fand sich in Johannes, dem Täufer. Er macht das essenische Reinigungsbad allen zugänglich und muthet der Masse des Volkes nicht mehr die Beobachtung der essenischen Reinigungsvorschriften zu. Auf diesem Wege schreitet nun sein Jünger Jesus von Nazaret fort, fügt aber noch neue Elemente hinzu durch Annahme des ihm entgegengebrachten Glaubens an seine Messianität. Es ist wohl kaum möglich, die Bedeutung, welche die Persönlichkeit Jesu in dem religiösen Entwicklungsgange der Menschheit hatte, noch mehr abzuschwächen als es hier geschehen ist. Hiegegen macht das Strauß'sche Leben Jesu noch den Eindruck einer Apologie und selbst die Angriffe eines Celsus lassen die Bedeutung unseres Religionsstifters noch mehr hervortreten als diese ihn mit dem Fluche der Mittelmäßigkeit belastende Darstellung. In

direktem Widerspruch zu dem übereinstimmenden Zeugniß sämmtlicher Evangelien wird Jesus zu einem Jünger des Täufers degradirt; nicht er, sondern der letztere ist der Stifter der christlichen Religion oder vielmehr des Judenchristenthums und dieses ist nicht etwa eine neue Religion, sondern nur eines der vielen Zersetzungsprodukte des Judenthums ohne jede Spur von Originalität. Es hat ja nur hillelitische und essenische Ideen mit etwas schwärmerischem Messiasglauben verquickt, und war keineswegs im Stande, die Stufe der Gesetzesreligion wirklich zu überwinden. Schon das ist charakteristisch, daß H. stets vom Judenchristenthum redet, nicht von der Lehre Jesu, so daß dessen Persönlichkeit ganz zurücktritt. Wie wir beim Mosaismus belehrt wurden, es habe lediglich keine religionsgeschichtliche Bedeutung, ob einer der früheren Häuptlinge des Volkes Moses geheißen oder nicht, so muß man auch hier denken, daß das Judenchristenthum eine mit Nothwendigkeit aus dem Entwicklungsgange der jüdischen Religion sich ergebende Erscheinung sei, für welche die Person eines ihrer Träger, des Jesus von Nazaret ziemlich gleichgültig sein müsse. Daß dieser Mann dann auf einer ganz andern Stufe der religiösen Entwicklung zum Träger neuer religiöser Principien gemacht wurde, kann ja doch nur ein geschichtlicher Zufall genannt werden. Dazu wird uns noch überdies das Judenchristenthum in einer Weise dargestellt, daß es eigentlich keine sonderliche Ehre ist, ein Mitbegründer desselben gewesen zu sein. Das Judenchristenthum wird charakterisirt als die Gesetzesreligion der in materieller und geistiger Hinsicht Armen; es hat daher die hillelitische Vereinfachung und Konzentration der jüdischen Weltanschauung adoptirt, aber es fällt ihm nicht von ferne ein, an der Autorität der Theorie zu rütteln. Moral- und Ceremonial-Gesetz sind ihm untrennbar verbunden. Die Lehre vom Lohn der guten Werke und vom Verhältniß des himmlischen und irdischen Lohn ist orthodox pharisäisch, ebenso die Werthschätzung des Betens und Fastens. Dagegen ist essäisch die Auflösung der Familie, die Lossagung der Frauen von derselben, die Entäußerung jedes Eigenthums und der Kommunismus. „Jedes Privat-Eigenthum ist Diebstahl, ein todeswürdiges Verbrechen an dem Recht der Gesammtheit auf Gütergemeinschaft". Ueber den essäischen Standpunkt hinaus gehe

das Judenchristenthum nur durch seine Verachtung der Arbeit und darin, daß es „den Mammon der Ungerechtigkeit, gleichviel wessen Eigenthum er ist, als willkommenes Mittel betrachtet, um wenn auch nicht dem irdischen, so doch dem transscendenten Egoismus zu huldigen“ (S. 520—522). Kurz „Arbeitsscheu und Mißachtung fremden Eigenthums sind die unerfreulichsten Auswüchse der eschatologischen Schwärmerei des Judenchristenthums“; also ganz dieselben edlen Eigenschaften, welche heutzutage die Vagabunden und Züchtlinge charakterisiren!

Fangen wir einmal mit dem letzteren an, dem Vorwurf der „Mißachtung fremden Eigenthums“, so wird als einzige Beweisstelle genannt Matth. 8, 30—32. Daß man Bedenken gegen die rechtliche Zulässigkeit der hier beschriebenen Handlungsweise geäußert, ist nicht neu, aber die Antwort darauf ist doch ganz einfach die: Entweder ist die Geschichte wahr, dann ist einfach auf Kosten thierischen Lebens das von Menschen gerettet worden, oder ists eine Sage, dann läßt sich doch kein Vorwurf darauf begründen. Jedenfalls haben sich die Gadarener über Eigenthumsbeschädigung nicht beklagt und unter den vielen Vorwürfen, die dem jungen Christenthum gemacht wurden, findet sich gerade dieser nicht; auch wäre sicher bei solchen Grundsätzen ein Konflikt mit der Obrigkeit nicht ausgeblieben. Etwas gegründeter könnte der Vorwurf erscheinen, daß das Judenchristenthum die Arbeit und den individuellen Besitz verdammt habe. Sehen wir doch die erste judenchristliche Gemeinde in Jerusalem in Gütergemeinschaft leben; so daß H. die Essäer ihnen gegenüber als leuchtendes Vorbild hinstellt. „Die Essäer bearbeiteten gemeinsam im Schweiße ihres Angesichts ihre Güter, die Judenchristen verkauften sie und brachten das erlöste Geld gemeinsam durch.“ Aus Apg. 5, 5. und 10. soll ferner hervorgehen, „daß jedes Privateigenthum Diebstahl sei, ein todeswürdiges Verbrechen an dem Recht der Gesammtheit auf Gütergemeinschaft“.

Nun ist aber doch in der betreffenden Stelle dem Ananias ausdrücklich gesagt, daß er sein Eigenthum ganz oder theilweise hätte behalten dürfen, nur die Sünde der Lüge und Heuchelei ist es, die an ihm gestraft wird. Die Gütergemeinschaft wird ferner in der Darstellung der Apg. keineswegs auf dogmatische Gründe

zurückgeführt, sondern als ein Ausfluß der ersten schwärmerischen Bruderliebe dargestellt. Von Verachtung der Arbeit ist ferner nirgends die Rede, und wenn da und dort die eschatologische Schwärmerei wie in Thessalonich zu solchen Consequenzen führt, so macht sich doch bald dagegen die Reaktion des sittlichen Gefühls und des gesunden Menschenverstandes geltend.

In den Reden Jesu vollends lesen wir nirgends etwas von einem Verbot der Arbeit. Die verschiedenen Arten derselben werden sogar als Gleichnisse für das Himmelreich verwendet. Nur auf ihren Predigtreisen sollen die Jünger „sich durch Inanspruchnahme fremder Gastfreundschaft“ durchhelfen; keineswegs sollen sie auf etwaige „Wunderkraft“ vertrauen. Diese Ansicht wird schon durch die Versuchungsgeschichte widerlegt. Wir wollen nicht leugnen, daß einzelne Abschnitte der Evangelien, sonderlich des Lukas-Evangeliums, einen ebionitischen Charakter haben, allein es fragt sich dann erst noch, ob dieselben auch getreu uns überliefert sind und insbesondere, ob sie zu den wesentlichen und von Jesus selbst zu allen Zeiten betonten Bestandtheilen seiner Lehre gehören. Es ist hier ja nicht der Ort, sich auf das Gebiet der Einzel-Exegese zu begeben. So viel aber steht jedenfalls fest, daß Juden- oder Urchristenthum doch etwas mehr gewesen sein muß, als eine Vereinigung „allgemeinjüdischer, sadducäischer, hillelitischer, asketisch-pharisäischer und essäischer Bestandtheile.“ Sehen wir doch bei H. selbst, wie dies alles nur Versuche sind, den Bankerott der jüdischen Weltanschauung zu verschleiern. Hillels Reform bleibt ohne allen Einfluß auf den Entwicklungsgang der jüdischen Religion, und ebenso ist dies beim Essäismus der Fall. Diese ängstliche, vor jedem Eingreifen in die Welt scheu sich zurückziehende, geistlose Sekte soll die Mutter des jugendkräftigen Christenthums gewesen sein, nachdem sie von Johannes dem Täufer abgeschwächt und ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeiten entkleidet worden! Und wenn nun jede einzelne dieser religiösen Richtungen unfähig war, etwas Lebenskräftiges und Weltüberwindendes hervorzubringen, ist es dann denkbar, daß eine Kombination so heterogener Bestandtheile etwas Derartiges soll geleistet haben? H. wird uns nun freilich erwidern, daß das Eigenthümliche und die Massen Packende am Judenchristenthum die schwärmerische Erwartung der

nahen Messiaszukunft gewesen, eine Erwartung, die aber, wie er selbst S. 503 f. ausführt, Gemeingut des ganzen Volkes und zahlreicher Parteien desselben war. So sagt er denn auch selbst S. 530: „Das Judenchristenthum war an und für sich nur eine eschatologische Schwärmerei, wie so viele andere, und würde wie diese nur unter den Kuriositäten der Geschichte figuriren, wenn nicht seine personellen Glaubensthatsachen für Paulus zur zufälligen Gelegenheitsursache geworden wären, um auf sie eine antijüdische neue Weltreligion zu gründen" oder, wie es an einer andern Stelle heißt, zu „erfinden". Ein merkwürdiges Spiel des Zufalls in immer neuer Auflage! Zufällig war es ja überhaupt, daß die Person Jesu von Nazareth in das von Johannes dem Täufer gestiftete Judenchristenthum hineinverflochten wurde, zufällig zweitens, daß gerade das unglückselige Ende dieses Mannes sich zu einer Glaubensthatsache eignete, der dritte Zufall ist es, daß Paulus an diese Thatsache seine ganz heterogene Weltanschauung knüpfte, und der vierte endlich, daß diese halbpharisäische Paulusreligion sich zu einer ganz eigenartigen Weltreligion umgebildet und geläutert hat. Also ganz ähnlich, wie die Entwicklung des jüdischen Monotheismus wesentlich durch das zufällige Vorkommen des Gottesnamens Jaho bedingt war. Für die Anhänger der Philosophie des Unbewußten mag in diesem Nachweise zufälliger Ursachen ein besonderer Reiz liegen, wir andern möchten doch auf dem Gebiete des geistigen und insbesondere des religiösen Lebens das Wirken geistiger Kräfte nachgewiesen sehen und haben das Bedürfniß bei jeder Erscheinung eine der Wirkung adäquate Ursache aufzufinden. Darum können wir auch im Urchristenthum nicht eine „unhaltbare Episode des Judenthums" erblicken, sondern den lebenskräftigen Anfang einer neuen Religion, in welchem die verschiedenen Ausgestaltungen des späteren Christenthums wenigstens keimartig schon enthalten sind. Freilich mußte „das Weizenkorn ersterben, ehe es viele Frucht bringen" konnte, freilich brauchte „der neue Wein auch neue Schläuche", aber etwas Neues, Entwicklungs- und Zukunftsreiches mußte schon in den Anfängen unserer Religion liegen, sie hätte sonst nicht alle jüdischen und heidnischen Sekten zu so schroffem Widerstande gereizt und so siegreich überwunden. Wir können uns einmal nicht überzeugen, daß

die ganze gebildete Menschheit im Irrthum ist, wenn sie die größte Umwälzung in der Kultur- und Religionsgeschichte, die jemals vorgekommen, auf einen Namen zurückführt, der nach der Ansicht unseres Philosophen ohne wesentliche Aenderung der Sachlage ganz gut eliminirt hätte werden können. Und doch weist H. selbst wieder hin auf die Ideen, mit welchen das Judenchristenthum über die hergebrachte religiöse Auffassung hinausging, und welche den Keim zukünftiger Entwicklung bildeten. Er sagt S. 526: daß „der Schwerpunkt der Rechtfertigung in die stellvertretende Gerechtigkeit des zeitgenössischen vollendeten Gerechten, des Propheten von Nazareth fiel," und daß nach dem Tode Jesus „sich die Macht des stellvertretenden Leidens und Sterbens und der stellvertretenden Gerechtigkeit des Verstorbenen mit der wirksamen Fürbitte des auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Propheten vereinigte." Hier haben wir doch, wenn auch in unentwickelter Form, die Grundgedanken des Paulinischen Systems und die Verknüpfung des letzteren mit den „personellen Glaubensthatsachen" des Judenchristenthums kann doch keine bloß zufällige gewesen sein, sondern muß eben in der Persönlichkeit des „vollendeten Gerechten" gelegen haben, ob nun auch die Versuche, die religiöse Bedeutung dieser Persönlichkeit begrifflich zu fixiren, anfangs unvollkommener und dürftiger auftreten als später. Aber es ist charakteristisch für H., daß eben überhaupt die Bedeutung der Persönlichkeit in seinem Systeme zurücktritt, darum fehlt ihm auch ganz der Begriff des „religiösen Heros", wie Schleiermacher ihn z. B. in seiner Psychologie zu deduciren sucht.

Was H. im Folgenden über das nachchristliche Judenthum und den Islam bemerkt, kommt für uns weniger in Betracht. Nur einen Punkt möchten wir nicht übergehen.

Vom Judenthum der heutigen Kulturvölker heißt es, es habe keine andere Wahl, als über kurz oder lang Reformjudenthum zu werden, und das letztere müsse entweder vollends ganz in Irreligiosität und religiösen Indifferentismus versinken oder fortschreiten nicht zum Christenthum, sondern auf eine höhere Stufe der Religion, zu der Religion des Geistes. Es brauche da nur anzuknüpfen an das Immanenzprinzip des alten Judenthums, an die Lehre von dem Geist, der Weisheit oder dem Worte. (S. 539 f.) Es ist also

ganz derselbe Freundesrath, der auch den Anhängern der brahmanischen und der buddhistischen Religion gegeben wird, fortzuschreiten zum konkreten Monismus, als der höheren Stufe, in welcher die bisher getrennten Richtungen sich einigen müssen. Allein die Thatsachen scheinen solche Erwartungen nicht rechtfertigen zu wollen. Wir finden nun einmal außerhalb des Christenthums nirgends mehr eine religiöse Entwicklung, und wenn das Judenthum gerade durch seinen Gegensatz gegen das Christenthum sich seiner besten Elemente beraubt hat, so ist kaum anzunehmen, daß es diesen Fehler je wieder gut machen wird. Weltgeschichtliche Versäumnisse lassen sich nicht wieder hereinbringen. Auch dies ist eben wieder ein Beweis, daß die Person des Stifters unserer Religion durchaus nicht so als Nebensache behandelt werden darf, wie H. dies gethan hat. Unsere ganze Kulturentwicklung läßt sich ohne ihn nicht begreifen.

Die höchste Stufe der religiösen Entwicklung erreichen wir mit der realistischen Erlösungsreligion, die sich zunächst freilich noch unvollkommen entfaltet in der „heterosoterischen Christusreligion." Ausführlich wird die Entstehung derselben in ihrem Stifter Paulus besprochen und es soll dabei nachgewiesen werden, wie einerseits der geschichtliche Zusammenhang zwischen Paulus und dem Urchristenthum ein lockerer und äußerlicher war und wie andererseits auch inhaltlich die Christusreligion des Paulus etwas ganz anderes ist, als die Gesetzesreligion des Propheten von Nazareth und seiner Anhänger. Gerade als eifriger Pharisäer mußte P. um so drückender das Ungenügende dieses Standpunktes empfinden; seine inneren Seelenkämpfe trafen zusammen mit seinen äußern Kämpfen gegen das Judenchristenthum und hiebei mußte die Zeugenfreudigkeit der Verfolgten einen tiefen Eindruck auf ihn machen, bis endlich die Kämpfe und Zweifel seines Innern in jener Wüstenvision Gestalt gewannen. Hätten aber jene Männer einen solchen Eindruck auf das Gemüth ihres Gegners machen können, wenn nicht eben die Persönlichkeit ihres Meisters in ihnen nachgewirkt hätte? Nachdem nun P. die Thatsachen des Todes und der Auferstehung des Messias von den Judenchristen angenommen, habe er nicht mehr nöthig gehabt, Weiteres über die Lehre Jesu und über die einzelnen Züge seines Lebens

von den „ihm feindlichen" Jüngern in Erfahrung zu bringen. In der langen Reihe seiner Schriften berufe er sich nur an zwei Stellen auf überlieferte Worte oder Aussprüche des Herrn. Von dem Angelpunkt seines Systems, daß durch den Tod des Messias die Geltung des Gesetzes aufgehoben, haben ohnedies die Jünger keine Ahnung gehabt. Hiegegen ist doch daran zu erinnern, daß P. sicher schon als Feind der Christen sich bemüht haben mußte, genaue Kenntniß von dem, was dieselben lehrten und übten, zu verschaffen, wie es denn sogar nicht unwahrscheinlich ist, daß er während seines Aufenthalts in Jerusalem Jesus selbst auch gesehen und gehört hat. Und gerade jene beiden von H. angeführten Citate beweisen doch, daß P. den Worten Jesu selbst in Nebensachen unbedingte Autorität zuschrieb. Er kann somit doch nicht so gleichgiltig gewesen sein gegen das, was Jesus wirklich gelehrt hat. Allerdings trat ihm alles in den Hintergrund gegenüber den beiden Thatsachen des Kreuzestodes und der Auferstehung, allein hierin stimmt er mit der urchristlichen Gemeinde ja völlig überein, nur daß er als der systematischer denkende Geist die Bedeutung dieser Thatsachen klarer und schärfer hervorkehrte. Die Folge davon war zwar eine gewisse Spannung zwischen ihm und den Uraposteln, aber von Feindschaft zeigt sich denn doch keine Spur. Paulus selbst ist eifrig bemüht, das Band der Gemeinschaft mit den letzteren stets wieder neu zu knüpfen und sie folgen ihm, wenn auch oft ungern und zögernd, auf seiner kühneren Bahn — ein Beweis, daß seine Lehre doch der ihres Meisters nicht diametral entgegen stand. Die Paulinische Form des Christenthums rief dann die Reaktion der jüdischen Elemente im Urchristenthum hervor, aber dieses selbst, wie es in der Person des Petrus repräsentirt ist, ließ sich doch nie völlig und dauernd vom Judaismus einschüchtern. Allerdings hatte Jesus die Aufhebung des Gesetzes nicht mit direkten Worten gelehrt, aber er hatte thatsächlich im Leben und Leiden ein neues religiöses Verhältniß verwirklicht und für die Seinen ermöglicht, wodurch das Gesetz von selbst aus seinem centralen Standpunkte verdrängt werden mußte. Instinktiv fühlte der Haß seiner Feinde dies heraus, daher die Anklage gegen ihn, welcher er schon Matth. 5, 17. entgegentreten muß. Andrerseits hat auch P. nicht in so schroffer

Weise mit dem Gesetz gebrochen, wie dies H. ausdrückt mit den Worten: „Dem Paulus gilt die Verleihung des Gesetzes durch Gott nicht als Wahrheit, sondern als Trug, nicht als eine Gnade, sondern als eine Art von Verstockungsgericht, nicht als Weg zur Gerechtigkeit und zum Leben, sondern als Verführung zur Sünde und zum Tode, nicht als Segen, sondern als Fluch." In solcher Weise kann P. denn doch nicht mit seiner jüdischen Vergangenheit gebrochen haben; wir dürfen nicht vergessen, daß es eine Eigenthümlichkeit seiner Dialektik ist, relative Gegensätze als absolute hinzustellen und daß er daneben (z. B. Röm. 7, 12.) die Göttlichkeit und Heiligkeit des Gesetzes und seine, wenn auch nur temporäre (Gal. 3, 24.) Nöthigkeit und Nützlichkeit wohl anerkennt. Die sündeweckende Wirkung des Gesetzes ist ihm nicht ein Zeichen, daß das letztere nur ein „Trug", sondern ein Zeichen der Verdorbenheit der Menschennatur. Auch wird die Sünde ja nicht geschaffen durch das Gesetz, sondern nur aus dem latenten Zustand in Aktualität versetzt, so daß die an sich schon vorhandene Sünde dem Menschen erst recht zum Bewußtsein kommt und daher das Verlangen nach Erlösung geweckt wird. In gelungener Weise dagegen zeigt H., wie die Paulinische Rechtfertigungslehre mit unaufhaltsamer Consequenz zu einer Steigerung der Christusidee führen mußte. Als die Stufen dieser fortschreitenden Bereicherung des Christusideals werden die deuteropaulinischen Briefe, die Johanneischen Schriften und endlich die kirchliche Christologie aufgeführt. „Wahrer Gott und wahrer Mensch und beides in einer einzigen ungetheilten Persönlichkeit, das ist also die strenge Consequenz der Paulinischen Rechtfertigungslehre. .. Jene klassische Formel ist für jedes unbefangene Denken die reductio ad absurdum der Voraussetzungen, aus denen sie folgerichtig entspringt; das religiöse Bewußtsein des Christen dagegen, welchem die Erlösung von seinen Sünden durch den Sühnetod Christi den unantastbaren Kern seiner religiösen Weltanschauung bildet, ist sie der alle Vernunft übersteigende Ausdruck des für den menschlichen Verstand undurchdringlichen Mysteriums der göttlichen Gnade und Liebe." (S. 567 f.) Mit vollem-Recht tadelt H. die Versuche der modernen Halbgläubigkeit durch Rückkehr zu den unvollkommenen Zwischenstufen der christologischen Entwicklung, sich vor den

Einwendungen der Verstandeskritik schützen zu wollen, das hieße nur „die geschichtliche Entwicklung noch einmal ab ovo beginnen, ohne die Möglichkeit, bei konsequenter Durchführung zu einem andern Ergebniß, als die Kirchenlehre zu gelangen. Allein, wenn nun H. meint, man müsse deßhalb, um der kirchlichen Christologie zu entgehen, die Wurzel derselben, die christliche Soteriologie, beseitigen, so können wir ihm auf diesem Wege nicht folgen, da uns nun einmal das Christusideal des Glaubens mit dem geschichtlichen Jesus nicht in so loser äußerlicher Verbindung zu stehen scheint, wie H. dies nachzuweisen sucht.

In ähnlicher Weise bestreitet H. auch, daß Jesus als Begründer der Religion der Liebe angesehen werden könne; auch diese Ehre gebühre lediglich dem Apostel Paulus; das Johannes-Evangelium habe die Lehre von der christlichen Liebe weiter fortgebildet und durch eine historische Fiktion in den Mund Jesu zurückverlegt, während es doch aus den geschichtlichen Urkunden klar hervorgehe, daß Jesus überhaupt keine neue und keine andere Religion als die jüdische Gesetzesreligion habe lehren und stiften wollen. Nun mag es mit der Echtheit der Johanneischen Schriften stehen, wie es will, so können doch die darin Jesu in den Mund gelegten Worte nicht das gerade Gegentheil von dem enthalten, was er wirklich gesprochen hat, sonst hätte doch die Christenheit unmöglich dieses Buch so widerstandslos aufnehmen können. Und wenn Jesus auch die Religion der Liebe nicht in so systematischer Weise dargelegt hat, wie Paulus und Johannes, so ist er es doch allein, der dieselbe begründet hat und ermöglichte und dessen Name bis auf diesen Tag zu jeder That der Liebe und Selbstaufopferung begeistert hat.

Als Wesen und Kern der christlichen Religion stellt sich nach H. das persönliche Verhältniß zu Christus heraus. „Immer und überall sieht man sich auf das Glaubens- und Liebesverhältniß zu Christo als auf den Ausgangspunkt und zugleich den Gipfel der christlichen Religion hingewiesen und zwar so, daß die Möglichkeit dankbarer Gegenliebe und hingebenden Vertrauens auf dem Glauben, als dem Fürwahrhalten der objektiven Heilsthatsachen, beruht. Wer nicht an die historische Fiktion glauben kann, daß Jesus aus Liebe zur ganzen Menschheit in den Tod gegangen sei,

. . . der kann auch nicht in ein solches Verhältniß zum auferstandenen Christus treten, wie es als das Alpha und Omega des Christenthums erfordert wird." (Seite 585.) — Für diejenigen, welche nicht von Jung auf in die Ehrfurcht vor dieser historischen Fiktion hineingezwängt seien, sei es bei den Bildungsverhältnissen der Gegenwart nahezu unmöglich, sich zu dieser Illusion zu bereden. Nun bei den Bildungsverhältnissen früherer Zeiten war die Annahme des Christenthums auch mit Schwierigkeiten verknüpft, wie aus 1 Kor. 1, 26. hervorgeht, und dennoch ist das Christenthum eine Weltmacht geworden. Und die Heidenmission machte dieselbe Erfahrung, ohne deßwegen, wie H. meint, an „gänzlicher Erfolglosigkeit" zu leiden. Der Gebildete wird allerdings an den logischen Härten der verschiedenen christlichen Systeme größeren Anstoß nehmen, als der Ungebildete, aber wenn anders sein religiöses Bedürfniß nicht dem Verstandesinteresse zum Opfer gebracht worden ist, so wird er suchen, auf irgend eine Weise beiden gerecht zu werden, wie dies die ganze Geschichte der wissenschaftlichen Theologie beweist. Es bedarf ferner doch keiner geschichtlichen Fiktion, um das anzuerkennen, daß Jesus von Nazareth mit dem Bewußtsein in den Tod gieng, daß er damit einen göttlichen Rathschluß erfülle, ein Opfer im edelsten Sinne des Wortes bringe.

Wenn wir übrigens auch anerkennen, daß H. das christliche Princip gegen rationalistische Verflachungen und Abschwächungen kräftig in Schutz nimmt, so hat er doch Unrecht, wenn er stets nur die massivsten sinnlichen Vorstellungen der christlichen Ideen als geschichtlich berechtigt ansieht und alle geistigeren, mehr vermittelten Deutungen der christlichen Symbolik zurückweist. So läßt er z. B. (S. 582) die Kindertaufe aus „der abergläubischen Magie eines geistlosen supranaturalistischen Materialismus" entspringen und sieht in der Rechtfertigung derselben durch die wissenschaftliche protestantische Theologie nur „sophistische Ausflüchte." Ebenso heißt es vom Abendmahle (S. 597): „Die magisch-dämonische Besessenheit des Gläubigen durch den persönlichen Christus spiegelt sich in der orthodoxen Lehre folgerichtig ab: im Sinne eines plumpen supranaturalistischen Materialismus wird hier diese Besessenheit durch die Magie einer realistischen Theophagie vermittelt ge-

dacht." So ungerechte Urtheile sind nur dann möglich, wenn man dem kirchlichen Leben vollständig entfremdet ist und in jeder Theilnahme der Gebildeten daran nur Aberglauben und Heuchelei sieht.

Die immanente Dialektik der Erlösungsreligion muß nun aber nach H. dahin führen, daß an die Stelle der „Religion des Sohnes" die „Religion des Geistes" tritt. Es wird verlangt, daß Christus in den Gläubigen wohne; nun kann aber eine Person doch nicht zugleich in mehreren Personen sein; es kann also nur eine indirekte Einwohnung vermittelst des Geistes Christi angenommen werden. Damit ist aber die persönliche mystische Einheit mit Christus aufgehoben; Immanenz-Princip und damit Prinzip des neuen Lebens ist nicht mehr Christus als Person, sondern Christi Geist. Mit der Personifikation des Geistes ist freilich auch diese Lösung der Schwierigkeit illusorisch gemacht und es lag nahe, wie dies im Katholicismus geschehen, die Kirche als Vermittlerin einzuschieben. (S. 596.)

H. glaubt nachgewiesen zu haben, wie einerseits die Ausbildung der orthodoxen Trinitätslehre eine geschichtliche Nothwendigkeit war vom Standpunkt des Paulinischen, also des allein berechtigten Christenthums, wie aber andererseits der logische Bankerott dieser Lehre dazu zwinge, noch einen Schritt weiter zu gehen, nämlich vom Theismus zum konkreten Monismus. „Die rationalistische Kritik der Trinitätslehre thut derselben Unrecht, da das Christenthum nicht einen persönlichen Gott lehrt, der zugleich drei Personen wäre, sondern eine an sich unpersönliche Gottheit, welche sich in Vater, Sohn und Geist personificirt. Der philosophische Theismus, der Gott als an sich schon persönlich konstruirt, hat von Anfang an mit dem Christenthum gebrochen und kann nur mit dem Modalismus oder Unitarismus enden." (S. 600 f.)

Sollte der Trinitarismus des Christenthums auf Unitarismus zurückgeführt werden, so könnte eher auf Vater und Geist verzichtet werden, als auf den Sohn, denn der Gott-Sohn ist das einzige specifisch-christliche Objekt des religiösen Bewußtseins. „Man kann sagen, daß die Darstellung und Handhabung der christlichen Religion um so specifisch christlicher genannt werden darf, je mehr alle religiös-wesentlichen Momente allein auf Christus bezogen

werden, und je weniger praktische Berücksichtigung dem Vater und dem Geist zu Theil wird.“ (603.) Der liberale Protestantismus ist eine im schlimmsten Sinne reaktionäre Bewegung; er gibt die Errungenschaften, die das Christenthum vor dem Judenthum voraus hat, preis, nämlich das Immanenzprincip des Geistes und die Idee der religiösen Gottmenschheit.

Hat man aber einmal den Inhalt wirklich sich angeeignet, dann braucht man mit der widerspruchsvollen Form sich nicht mehr abzumühen, vielmehr gilt es, für den ersteren, neue adäquate Formen zu suchen. Dies geschieht dadurch, daß man von der Religion des Vaters und des Sohnes übergeht zu der des Geistes, d. h. daß man alles, was die Kirchenlehre dem Vater und dem erhöhten Christus zuschreibt, auf den absoluten unpersönlichen Geist zurückführt: „Die Transscendenz des Absoluten, welches als Absolutes niemals in das Endliche eingehen kann, weil das Unendliche nicht in dem Endlichen aufgehen kann, bleibt dem Gott-Geist nicht minder gewahrt, als dem Gott-Vater.“ (S. 607.) Die Annahme eines persönlichen Gott-Vaters ist unnöthig, da die Form der Persönlichkeit für das göttliche Wesen keine adäquate ist. Was also die Kirchenlehre dem persönlichen Gott-Vater zuschreibt, kann mit weit besserem Rechte von dem unpersönlichen Gott-Geiste ausgesagt werden. Auch die zweite Person von der Dreieinigkeit wird von der dritten aufgesogen. Ein objektives Erlösungswerk ist nach Aufhebung des Gesetzesstandpunkts nicht mehr nothwendig, also braucht es keinen persönlichen geschichtlichen Erlöser mehr, zum immanenten Erlösungsprinzip aber eignet sich ja der Geist weit eher, als der persönliche Christus. Der Gottmensch aber ist ein unerreichbares Ideal, das von jedem Menschen in immer größerer Annäherung realisirt werden soll. Die Verbindung dieser Idee der Gottmenschheit mit dem jüdischen Jesus ist eine geschichtliche Fiktion. Auf dem Boden des Theismus ist das religiöse Problem der Erlösung von der Gottentfremdung überhaupt nicht lösbar und selbst wenn es für einen Dritten gelöst worden wäre, so wäre das so lange gleichgiltig für mich, als es nicht durch mich und in mir gelöst ist, und dies kann nur durch ein mir innewohnendes Princip geschehen. „Das ist eben der Grundirrthum der christlichen Erlösungsreligion, daß sie heterosoterisch ist“ (S. 613). Nicht einmal

den Werth eines Vorbildes kann H. dem kirchlichen Christus zuerkennen, da er ein völlig abstraktes aller Realität entfremdetes Ideal sei. Der Weg, den der im Zwiespalt Befindliche einschlagen muß, läßt sich an ihm nicht darstellen. Auch die Erlösung durch den Geist ist noch so lange eine heterosoterische, als man annimmt, daß der Geist von Außen an die schon fertige menschliche Persönlichkeit herankommt. Es muß vielmehr der immanente göttliche Geist als ein konstituirendes Element der menschlichen Persönlichkeit angesehen werden. Im Christenthum findet eine unklare Vermengung beider Gesichtspunkte statt. Wenn der neue Mensch geboren ist, so ist sein Verhalten in Beziehung auf den in ihm zur Einheit verschmolzenen göttlichen und menschlichen Geist allerdings autosoterisch und autonom, aber heterosoterisch und heteronom ist das christliche Princip, insoweit als der Mensch in jedem Augenblick den alten Adam noch nicht ausgezogen hat; d. h. also, das christliche Princip ist insofern autosoterisch, als es überflüssig ist, weil der Mensch erlöst ist, und heterosoterisch, soweit es noch einem praktischen Bedürfniß entspricht. (S. 621.) Die Religion des Geistes dagegen ist durchaus autonom und autosoterisch. Sie kann daher weder Christenthum noch Theismus heißen, ersteres nicht, weil Christus aufgehört hat, objektives und subjektives Erlösungsprincip zu sein, letzteres nicht, weil der absolute Geist nicht mehr eine von der menschlichen verschiedene eigene göttliche Persönlichkeit besitzt. (S. 625.) Als „konkreter Monismus“ ist sie die höhere Einheit der untergeordneten parallelen Entwicklungsstufen, des abstrakten Monismus und des Theismus „die letzte abschließende Phase der Entwicklung des religiösen Bewußtseins.“

Wir haben oben schon angedeutet, daß wir dieser Geschichtskonstruktion uns nicht anschließen können. In den außerchristlichen Religionen sehen wir heutzutage nirgends mehr Entwicklung, sondern nur Verfall, das Christenthum dagegen zeigt uns eine fortschreitende, aber keineswegs über sich hinausführende Entwicklung. Letzteres wird nun aber von H. verkannt, wenn er die Religion des Geistes in schroffen Gegensatz zu der des Sohnes zu bringen sucht, wie er es mit der von Jesu verkündeten Religion des Vaters gethan hat. Und doch enthält das von H. mit Recht in seiner

centralen Stellung anerkannte Trinitäts-Dogma eben auch die Wahrheit, daß die Heilsökonomie des Vaters und die des Sohnes und die des Geistes bei allem Unterschiede doch nicht im Widerspruch zu einander stehen können. Allerdings wird es dem unmittelbaren religiösen Gefühl zu allen Zeiten am nächsten liegen, sich ausschließlich an den Sohn zu halten und hinter demselben die beiden andern Personen zurücktreten zu lassen, wie wir dies ja selbst noch bei Schleiermacher gewahren, aber da wo die Frömmigkeit mehr einen reflexionsmäßigen Charakter trägt, wird der Vater oder der Geist das Hauptobjekt des religiösen Verhältnisses bilden, ohne daß deßhalb die Frömmigkeit auf den Namen einer christlichen Verzicht leisten wollte. Die wenigsten Christen werden heutzutage ein persönliches Einwohnen des verklärten Jesus in ihren Herzen annehmen, sondern werden, wie H. S. 596 dies ausführt, mit einer durch den h. Geist vermittelten Einwirkung im Sinne des Johannes-Evangeliums sich begnügen; aber damit ist doch weder die erste noch die zweite Person der Dreieinigkeit eliminirt. Freilich ist derselbe Gott Princip des natürlichen und des geistigen Lebens, Urheber der Naturordnung und der sittlichen Weltordnung, aber beides in durchaus verschiedener Weise und auch im Gebiete des geistigen Lebens können wir nicht umhin, einen Unterschied anzunehmen zwischen dem Wirken des allgemeinen Gottesgeistes und dem Wirken des h. Geistes innerhalb der christlichen Kirche. H. hat Recht, wenn er die naturalistische Anschauung vom Geiste bekämpft, nach welcher der Geist von Außen an die schon fertige menschliche Persönlichkeit tritt, und derselben sich in größerer oder kleinerer Quantität mittheilt; es müssen ja wohl die Keime jeglicher Art von Geistesbethätigung im Menschen von Anfang an vorhanden sein und nur die Erweckung und Entfaltung derselben werden wir äußeren Einwirkungen zu verdanken haben (vgl. S. 623), aber von der Art und Weise dieser Einwirkung hängt es ja nun doch ab, ob der Mensch ein natürlicher bleibt oder zu einem höheren Leben gelangt. Und so wird denn die populäre Redeweise, daß der Geist von Außen über den Menschen kommt zwar als ungenau aber nicht als unrichtig bezeichnet werden können. Jene unklare Vermengung vollends von Autonomie und Heteronomie, die H. dem Christenthum vorwirft, wird wohl gerade

das Richtige sein und auch die Philosophie vermag nichts Besseres zu Tage zu fördern, wenn sie die absolute und die empirische Betrachtungsweise verbinden will. Das Christenthum sucht eben die richtige Mitte zwischen jüdischer Gesetzlichkeit und gnostischem Antinomismus inne zu halten; es bringt dem Menschen zunächst das Gesetz von außen, aber es führt eben durch die Erlösung vom Standpunkt der Heteronomie auf den der Autonomie, der freilich nie völlig erreicht werden kann. Die Verbindung dieser zwei Gesichtspunkte ist nicht wie H. es bezeichnet „eine widerspruchsvolle Verquickung", sondern entspricht vollständig den Bedürfnissen der Menschennatur; sie macht eben deßwegen das Christenthum fähig zur Universalreligion für Gebildete und Ungebildete, sittlich Hochstehende und sittlich Verkommene.

H. hat schon früher in seiner Schrift: „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie" mit scharfsinniger und siegesgewisser Dialektik nachzuweisen gesucht, wie das christliche Centraldogma in unheilbarer Auflösung begriffen sei und wie insbesondere der spekulative Protestantismus nicht das geringste Recht mehr habe, sich christlich zu nennen, da er vielmehr ein völlig neues religiöses Princip zur Geltung bringe. „Die kirchliche Christologie", sagt er dort (S. 13), „hatte zu ihrem Angelpunkt die unmittelbare Identität des die Erlösung in jedem Menschen bewirkenden Princips mit der Person Jesu Christi; die Geschichte der Christologie ist der kritische Auflösungsprozeß dieser Identität." Sobald an die Stelle des persönlichen Christns ein immanentes Erlösungsprincip getreten, erhebe sich das religiöse Bewußtsein über die Stufe der christlichen Religion. Das scheint nun sehr einfach, klar und unwiderleglich zu sein und doch müssen wir dagegen uns verwahren. Wir stehen nun einmal vor der Thatsache, daß dieses immanente Erlösungsprinzip außerhalb der christlichen Religion sich unwirksam erweist, wir sind uns dessen bewußt, daß es nicht bloß geweckt, sondern auch immer wieder gekräftigt werden muß durch die Wirksamkeit der christlichen Kirche, die auch in den ihr Entfremdeten immer noch kräftig ist. Diese Kirche aber verdankt hinwiederum ihre trotz aller Mängel und Verirrungen nie versiegende Lebenskraft und ihre Macht auf die Gemüther nicht etwa der pietätsvollen Erinnerung an den, der sie absichtlich oder unabsichtlich ge-

gründet, sondern dem von ihr überlieferten Christusbilde, in welchem das Ideal menschlicher Vollkommenheit mit dem geschichtlichen Jesus von Nazareth unauflöslich verbunden ist. Und mag nun auch manches an diesem Bilde von der späteren Zeit übermalt sein, die Grundzüge derselben können nicht lediglich Erfindung sein, das beweist die Vergleichung mit den Idealgestalten der menschlichen Einbildung und ein Blick auf das, was selbst die strengste Kritik als unanfechtbar gelten lassen muß.

Von dem geschichtlichen Jesus gilt doch in ganz anderem Maße, als von unserem Dichter, daß „weit hinter ihm das Gemeine lag“. Die sittliche Höhe, von der er auf andere Menschen herabsehen konnte, ist etwas ganz Einziges und ermöglicht eben eine Wirksamkeit auch auf die späteren Geschlechter, wie dies Schleyermacher in der Adventspredigt: „Christus, der Befreier von der Sünde und dem Gesetz“ so schön ausgeführt hat. Allerdings muß jeder „die That des Erlösers zur eignen That machen“; allein, da nun einmal das Leben in und für Gott in uns nicht zu Stande kommen und siegreich bleiben würde ohne seinen Einfluß, so haben wir doch das Recht, ihn unsern Erlöser zu nennen; er ist der produktive religiöse Genius, wir sind ihm gegenüber nur reproduktiv, verhalten uns zu ihm, wie das Publikum, welches die Begeisterung eines Dichters nachempfindet und dadurch selber hinausgehoben wird über die Enge des Alltaglebens. Denen aber, welche mit Lessing „sich sträuben, ewige Vernunft-Wahrheiten von zufälligen geschichtlichen Wahrheiten abhängig zu machen“, ist zu entgegnen, daß wenn eine reale Offenbarung Gottes im Menschengeiste stattfindet, dann auch das Auftreten bahnbrechender religiöser Genien nicht etwas Zufälliges, sondern etwas in der geschichtlichen Nothwendigkeit Begründetes und daher Vernünftiges sein muß. Unrichtig ist nur das, einzelnen aus dem Zusammenhang herausgerissenen Thatsachen ihres Lebens eine besondere religiöse und metaphysische Bedeutung zu geben, welche doch nur dem ganzen Dasein und Wirken der betreffenden Persönlichkeit zukommen kann.

Wenn man aber mit Strauß geltend macht, daß es nicht die Art und Weise der Idee sei, ihre Fülle in ein Individuum auszugießen, so entgegnen wir, daß wir keineswegs alle nur denk-

baren menschlichen Vollkommenheiten dem Erlöser zuschreiben; nur das von ihm verwirklichte religiöse Verhältniß steht bis jetzt wenigstens faktisch als einzig da. Und wenn Griechenland nur e i n e n Homer, England nur e i n e n Shakesspeare und Deutschland nur e i n e n Göthe besitzt, so ist es doch nicht so ganz irrationell anzunehmen, daß auch der Menschheit im Ganzen nur e i n vollendeter religiöser Genius geschenkt worden ist. Es ist freilich nicht leicht, eine solche einzige Erscheinung philosophisch zu begreifen, dem systematischen Denken widerstrebt jede Ausnahme und es scheint viel konsequenter, wie in den einzelnen dogmatischen Systemen, so auch im Christenthum überhaupt eine vergängliche Blüthe am Baume der Menschheit zu erblicken, aber die Thatsachen haben bis jetzt diese Anschauung nicht gerechtfertigt. Mit Recht hat A. Kuenen in seinem trefflichen Buche „Volksreligion und Weltreligion" (S. 291) darauf hingewiesen, daß der große einzige Vorzug des Christenthums gerade seine Veränderlichkeit sei, daß es „unausgearbeitet und unabgeschlossen in die Welt trat." Auf jüdischem Boden entsprossen, weiß es sich doch gar bald dem griechisch-römischen Volkscharakter zu assimiliren; geht sodann in das germanische Gemüth ein, als ob es ganz allein für dieses geschaffen wäre, und bis auf diesen Tag hat sich noch kein Volk gefunden, das für christliche Ideen schlechthin unempfindlich gewesen wäre. Und ebenso hat noch keine Veränderung der menschlichen Kultur- und Bildungsverhältnisse dem Christenthum bleibend Eintrag zu thun vermocht, jede neue Weltanschauung hat sich noch genöthigt gesehen, ihre Berechtigung dadurch zu erweisen, daß sie sich als mit christlichen Ideen vereinbar dargethan hat. Es gilt dies von Spinoza und Leibnitz, von Kant und Fichte, von Schelling und Hegel und zuletzt auch vom Pessimismus, der eben in dem Hartmann'schen Werke zeigt, wie nahe seine Gedanken sich mit christlichen Wahrheiten berühren. Wir können es nimmermehr zugeben, daß das Christenthum mit irgend einer theologischen Formel identisirt wird und daß aus dem Hinfälligwerden der letzteren geschlossen wird, daß nunmehr das Christenthum selbst sich überlebt habe. Anders freilich würde die Sache liegen, wenn nachgewiesen würde, daß eine neue Religion vorhanden wäre, die ein ganz neues religiöses Verhältniß zu Gott begründet und die mit dem geschicht-

lichen Christenthum nicht enger zusammenhieng, als mit den andern Kulturreligionen. Sehen wir einmal, ob H. dieser Nachweis im Folgenden gelungen ist.

Luther und die Schrift.

Von Professor E. Nestle in Ulm.

II. Luther und der Kanon.[1]

Es gibt vielleicht keinen Punkt in Betreff dessen die landläufige Auffassung der Schrift so sehr von derjenigen Luthers abweicht, als den in der Ueberschrift bezeichneten.

Schon oben wurde angeführt, so unverständlich sei Luthers Stellung zum Kanon in unsern Tagen den meisten evangelischen Christen geworden, daß man es nicht mehr wage, seine Vorreden zu den biblischen Büchern in den Bibeln mitabzudrucken, ja selbst, wo man sie in besonderen Sammlungen, nicht gerade für rein gelehrte Zwecke, sondern für das Volk herausgab, einzelne verstümmelt oder unterschlagen habe. Namentlich bei uns in Süddeutschland sind Bibeln, die sie noch enthalten, nachgerade so selten geworden, daß es für mich selber eine große Ueberraschung war, unlängst eine solche in den Händen eines Schulkindes zu finden, die mit ausdrücklicher Genehmigung der theologischen Fakultät zu Wittenberg gedruckt ward.[2] Als hundert Jahre später J. Chr.

---

[1] I. ist in Theol. Studien 1883. IV.

[2] Frankfurt 1670. Diese Ausgabe ist weiter noch dadurch interessant, daß sie als „Anhang oder Zugabe“ zum A. T. auch das 3. und 4. Buch Esra und das 3. Buch der Makkabäer in deutscher Uebersetzung bietet. Aus einem andern, als dem dort in der Vorrede angegebenen Grunde wäre es auch heute noch gut, wenn diese Bücher, und sei es auch nur in deutscher Uebersetzung, leichter zugänglich wären. Bunsen hat sie mit Recht in sein Bibelwerk aufgenommen; aber wie wenig Theologen oder Geistliche haben sie zu besserem Verständniß der neutestamentlichen Zeitgeschichte oder einzelner biblischer Bücher gelesen!

Storr bei uns seine neue Handbibel[1] herausgab, hat er in seine neuen Vorreden nur noch „das Dienlichste aus Luthers Vorreden mit eingebracht“ und heutzutage fehlen sie gänzlich in allen Bibeln; aus andern Gründen mit Recht, aber aus dem hier angedeuteten sehr mit Unrecht.

Noch zwei andere Zeichen der Zeit, die veränderte Stellung zum Kanon betreffend, seien angeführt.

Vor wenig Wochen erst beanstandete Luthardt's Kirchenzeitung an einer neuen Agende, daß sie bei Trauergottesdiensten apokryphische Lektionen verwende. Gute ältere Agenden hätten allerdings in diesem Stück der Volkssitte Zugeständnisse machen müssen, heutzutage falle dieser Grund weg. „Daß die Apokryphen dem Gotteswort nicht gleich zu achten sind, muß als Kanon festgehalten werden; für ein Menschenwort hat die Kirche in Lektionen keinen Raum.“ [2]

Noch strammer womöglich tritt man von England aus auf, wo Dank schottischen Eigensinns ein gewöhnlicher Christenmensch schon schwer thut, die Apokryphen vor Augen zu bekommen, und bald, wenn es so fortgeht, werden sie es bei uns auch so weit haben. Im neuesten Jahresbericht der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft beschweren sie sich, daß ihre Colporteure von deutschen Geistlichen den Vorwurf zu hören bekommen, „unvollständige Bibeln“ zu verkaufen und sich schmerzlich berührt fühlen müssen durch diejenigen, welche sie zu achten wünschen. Insbesondere wendet sich der Bericht gegen ein sächsisches Bibelblatt, das anführte, daß die Engländer nach ihren reformirten Grundsätzen im Jahr 1830 die Apokryphen aus den von ihnen zu verbreitenden Bibeln ausgeschlossen hätten. Diese Opposition, sagt der Bericht, sei sehr gefährlich „für Viele, welche nicht wissen, daß die Apokryphen nicht vom h. Geist eingegeben sind“ und fährt fort: „Es liegt

[1] Stuttgart, Mezler 1758. Es ist dies die älteste Ausgabe, in welcher ich unsern berühmten schwäbischen Memorialvers über die Reihenfolge der biblischen Bücher fand: „In des alten Bundes Schriften merke in der ersten Stell“ u. s. w. Er muß schon älter sein, doch bin ich auf meine öffentlich gestellte Frage nach seinem Verfasser noch immer ohne Antwort.

[2] 1883. Nr. 30.

nichts sonderlich Englisches oder Reformirtes (im Gegensatz zum Lutherischen) in dieser Ausschließung der Apokryphen seit 1830. Sie sind aus dem Grunde ausgeschlossen, den Luther angegeben hat, weil sie nemlich nicht Gotteswort sind. Die lutherische und die englische Kirche und die sächsische und die britische Bibelgesellschaft sind vollkommen einig darin, welches die kanonischen Bücher der h. Schrift sind.“ Letzteres ganz gewiß; und doch ist diese moderne Anschauung, wie sehr sie sich mit Luthers Worten zu decken sucht, vollständig verschieden von derjenigen, die der Reformator gehabt hat. Was zwischen den beiden Buchdeckeln ist, sagen die Engländer von ihrer Bibel, gerade wie die Muhammedaner von ihrem Koran, das ist inspirirt und Gottes Wort und nur das, das aber auch durch und durch; alles andere aber ist nicht inspirirt, ist Menschenwort. Wie diese Sammlung zustande kam und was sie umfaßt und nach Unterschieden der in ihr enthaltenen Schriften fragt man so wenig, wie nach Unterschieden innerhalb der ausgeschlossenen Litteratur. Wie ganz anders doch Luther! Wie hoch steht seine freie und lebensvolle Auffassung über solchem Mechanismus und Materialismus!

Bekanntlich hat Luther 1534 in der ersten von ihm besorgten Gesammtausgabe seiner Bibel die alttestamentlichen Apokryphen (von den neutestamentlichen Schriften wird später die Rede sein) als eine besondere Abtheilung unter der Ueberschrift zusammengefaßt: Apocrypha das sind Bücher, so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten, und doch nützlich uud gut zu lesen sind.“ Er ist damit zwar nicht zur Praxis der altchristlichen Kirche in Betreff dieser Bücher — denn diese hatte sie zum Theil mitten unter den kanonischen —, aber zur Theorie derselben zurückgekehrt, wie sie z. B. schon Epiphanius am Anfang des 5. Jahrhunderts fast mit denselben Worten ausgesprochen hatte.[1] Interessant ist es, wie Luther dazu gekommen.

Die erste Veranlassung darüber nachzudenken, wenigstens öffentlich darüber sich auszusprechen, bot ihm, soweit mir bekannt,

[1] *αυται*, sagt Epiphanius von den Apokryphen, *χρησιμοι μεν εισι και ωφελιμοι, αλλ εις αριθμον των ρητων* (i. e. *των θειων γραφων*) *ουκ αναφερονται*, siehe „Des Epiphanius Buch über Maße und Gewichte zum ersten Male vollständig“ in Lagarde, Symmicta II, 157.

die Leipziger Disputation, als er Eck's Schriftbeweis für das Fegfeuer als aus einem apokryphischen Buche (2 Makk. 12, 43.) genommen abwies, und sich auf Hieronymus berufend erklärte, die Kirche könne keinem Buche mehr Autorität verleihen, als es an sich habe non plus autoritatis et firmitatis, quam per se habeat. Die naheliegende Frage, wie viel Autorität denn ein Buch „an sich" habe und wer das entscheide, scheinen sie damals nicht weiter besprochen, überhaupt auf die Sache kein größeres Gewicht gelegt zu haben. Auf denselben Punkt kommt Luther 1520 (21) in „Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden", da als siebenunddreißigster derselben aus seinen Schriften eben der Satz gezogen und verurtheilt worden war: „Daß ein Fegfeuer sei, kann man nit aus der Schrift beweisen, die da sei bewährt und glaubwürdig." Da sagt er ganz ruhig, nachdem er vorher von der verkehrten Auslegung kanonischer Stellen geredet hatte — wir werden darauf bei der Frage zurückkommen, wer die rechte Schriftauslegung habe —: „Daß sie aber aus dem Buch 2 Makkab. 12 (V. 43) fürwenden, wie Judas Makkabäus Geld zu Hierusalem schickt, zu bitten für die Erschlagenen im Streit, schleußet nicht. Denn dasselb Buch ist nit unter den Büchern der h. Schrift; und wie St. Hieronymus sagt, findt man es in der hebräischen Zungen nit, in welcher doch alle Bücher des Alten Testaments funden werden. Auch hat sonst dasselb Buch wenig Glauben, denn es wider das erst Buch Makkabäorum stimmt in des Königs Antiochus Beschreiben, und hat viel Fabeln mehr, die ihm den Glauben nehmen. Und obs schon gälte („gulte"), wäre dennoch noth in solchem großen Artikel, daß auch zum wenigsten noch ein Spruch aus einem der Hauptbücher ihm zu Hilfe käme, auf daß alle Rede bestünde in zweer oder dreier Zeugen Mund. Es ist verdächtig, daß auf diesen Artikel allein in der ganzen Biblien nit sollt mehr denn Ein Spruch erfunden werden, dazu in dem geringsten verachtetsten Buch, so er so groß und so viel an ihm gelegen ist, daß das Papstthum und ganz Priesterschaft hierauf fest gebauen und all ihr Gut und Ehr davon haben, und ohn Zweifel das Mehrtheil Hungers sterben würden, wo das Fegfeuer nit wäre. Ei man sollt unserm Glauben nit so los und schwach Grund geben." —

So Luther; daneben aber citirt er getrost für sich apokryphische Bücher; in derselben Schrift keine Seite vorher „Ecclesiastici“ 34; weiter vorne „wie der Sapiens sagt“ = Sap. Sal. 19, 7.; „wie geschrieben steht“ = Sap. 4, 16.; ebendaselbst führt er den König Manasse als Vorbild an, dessen „Gebet“ ihm besonders lieb war (s. u.); ganz ebenso in der gleichzeitigen Schrift „Wider die Bulle des Endchrists“ „wie geschrieben steht“ = Sap. Sal. 10, 14.,[1] allerdings nicht um dogmatische Beweise daraus zu entnehmen. In dieser Hinsicht ist kein Unterschied zwischen seinen frühesten und seinen spätesten Schriften. In seinen ersten Psalmenvorlesungen kommt er auf den Unterschied beider Klassen von Schriften nie zu sprechen, ob er die Apokryphen dort citirt, entsinne ich mich nicht mehr. Er konnte sich über diesen Unterschied, um den sich freilich die meisten Mönche seines Klosters noch weniger, als um das eigentliche Bibelstudium gekümmert haben mögen, noch ehe er seine kirchengeschichtlichen und theologischen Studien begann, schon aus der ihm später so liebgewordenen, in rothes Leder gebundenen Bibel orientiren, die ihm nach seinem Eintritt ins Kloster überlassen worden war;[2] denn die Ausgaben der Vulgata enthielten, soviel ich weiß, fast ausnahmslos die Vorreden des Hieronymus zu den einzelnen Büchern, darunter insbesondere den berühmten prologus galeatus zu den Königsbüchern, in dem er die Schriften des hebr. Kanons aufzählt[3] und ganz im Gegensatz zur herrschenden Praxis kurzweg sagt: quidquid extra hos est, inter Apocrypha ponendum, statt mit den übrigen Theologen jener Zeit

[1] E. A. XXIV., 46. 124. 127. 147. 148 f.

[2] Bei dieser lateinischen Bibel ist meines Wissens noch nicht, wie bei der später von Luther benützten hebräischen und griechischen gefragt worden, was für eine Ausgabe das gewesen. Die Antwort würde auch schwer sein; denn bis zum Jahr 1500 waren schon über 100 vollständige Drucke der lateinischen Bibel vorhanden.

[3] Diese Vorreden des Hieronymus sind leider von Stier und Theile nicht in die lat. Columne ihrer freilich auch sonst mangelhaften Polyglottenbibel aufgenommen worden. Wer die authentische Bibel der römischen Kirche kennen lernen will, sucht sich am besten die Ausgabe zu verschaffen, die van Eß 1822 ff. in Tübingen drucken ließ. Der Prologus galeatus findet sich in den meisten alttestamentlichen Einleitungen.

von libri ecclesiastici, oder mit den modern-katholischen von deuterocanonici zu reden. Es ist ein wahres Glück gewesen, insbesondere auch für Luther und seine Stellung zur Schrift, daß Dank dem Ansehen des Hieronymus diese Anschauung sich auch durchs Mittelalter gerettet hat. Insbesondere war es Lyra, durch dessen Einleitung de libris bibliae canonicis et non canonicis sie auch in die vielverbreiteten, auch von Luther benützten glossirten Bibelausgaben (glossa ordinaria) übergieng. Doch verachtete ja Luther anfangs, wie wir hörten, den Lyra, als zu historisch.

Es ist mir nicht möglich, der Zeitfolge nach alle die Aeußerungen Luthers zusammenzustellen, die von den apokryphischen Büchern handeln; ich muß mich auf die Hauptsache beschränken, aber diese tritt klar hervor, trotzdem wir von Luther keine besondere Schrift hierüber haben, wie von Karlstadt, der, angeregt durch Luthers freie Aeußerungen über den Jacobusbrief im August 1520, als der Erste auf protestantischem Boden die Frage zum Gegenstand besonderer Schriften [1] gemacht hatte. Und diese Hauptsache geht dahin, daß Luther zwar einerseits die altkirchliche, durch Hieronymus ins Mittelalter gerettete, aber in der späteren Zeit praktisch immer mehr zurückgetretene Unterscheidung kanonischer und apokryphischer Schriften festhielt, beziehungsweise erneuerte und sogar, wo es ihm im Kampf gegen seine Gegner willkommen war, verschärfte (vgl. Jakobusbrief), daß er aber andererseits innerhalb dieser beiden Klassen mit der vollsten Freiheit Werthunterschiede statuirte, so daß eine specifische Grenze zwischen denjenigen kanonischen Schriften, die er am Wenigsten schätzt, und den apokryphischen, die er am Höchsten stellt, nicht aufgezeigt werden kann. Daß er vollends kanonisch und apokryphisch, wie unsere modernen Christen

[1] De canonicis Scripturae S. libris und „Welche Bücher biblisch sind“; erstere neu veröffentlicht von Credner, Zur Geschichte des Kanons 1847, 316—412. Obwohl Carlstadt darin Luther direkt, doch ohne ihn zu nennen, bekämpft, scheint die Schrift auf ihn keinen weiteren Einfluß gehabt zu haben. Nur die Bezeichnung der Schrift als Lydius lapis, die bekanntlich in der Concordienformel (p. 573) berühmt geworden ist und auch bei Luther gelegentlich sich findet, scheint auf Carlstadt (§ 28) zurückzugehen.

es thun, mit inspirirt und nicht inspirirt oder mit Gottes- und Menschenwort gleich- und so einander gegenübergestellt hätte, davon habe ich keine Spur gefunden. Er unterscheidet Hauptbücher oder rechte Bücher der h. Schrift, und solche, die dies nicht sind, und wendet diese Unterscheidung gleicherweise zwischen den kanonischen und apokryphischen Schriften, wie unter den kanonischen selbst an. Ja, er fühlt sich berechtigt, in seinem Urtheil wenigstens, ein Buch von dieser Classe in jene zu setzen und umgekehrt. So sagt er vom Buch Esther rundweg quamvis hunc habeant (Judaei) in canone, tamen dignior omnibus me judice qui extra canonem habeatur. An anderem Ort vergleicht er es geradezu mit dem, das er oben das verachtetste unter den Apokryphen genannt hat, mit dem zweiten Makkabäerbuch, und erklärt beiden Feind zu sein, weil sie zu sehr judenzen und viel heidnischen Unrat haben (andere Leseart: heidnische Unart).

Diese Aussagen fallen um so schwerer ins Gewicht, je günstiger er nun von andern der apokryphischen Schriften urtheilte. Eines, das nicht einmal die katholische Kirche in ihre Bibel aufgenommen, sondern ihr nur als Anhang beigegeben hat, war ihm besonders lieb und wurde von ihm schon seiner 1519 und in erneuter Gestalt 1520 herausgegebenen Anweisung zum Beichten angehängt, Manasse's Thränenlied, „als zum Beichten sehr dienlich“ (s. o.). Von einem andern, dem Buch der Weisheit, ließ er die deutsche Uebersetzung schon 1529 drucken, als von den kanonischen Propheten erst Jonas und Habakuk, Zacharias und Jesaja fertig waren. Allerdings hatte er dazu die besondere Veranlassung, daß seine Genossen beim Werk der Prophetendolmetschung nicht alle beisammen sein konnten und er selber wegen zufälliger Schwachheit zu solchen und andern Geschäften ungeschickt war und doch nicht ganz müßig sein wollte. So hat er dies Hölzlein vorgenommen und daran geschnitzt, soviel ihm Gott verliehen, es ins deutsche Licht gebracht, ob es wohl Andere vor ihm schon verdeutscht hatten, nicht weil er es, wie später in der Kirche geschah, für ein recht Buch der h. Schrift hielt, das man namentlich in der römischen also hoch und schön gehalten, daß man kaum aus einem andern so viel Gesangs gemacht, sondern, obgleich es so stark jüdelte, weil so viel Gutes drin war und es gerade zu

der Zeit sonderlich von den großen Hansen wohl gelesen werden durfte, die wider ihre Unterthanen toben und wüten, weil es ferner das Wort Gottes so hoch rühmt und alles dem Wort zuschreibt, daß man daraus Gott fürchten und trauen lerne.

Das Buch Judith erscheint ihm als ein edel fein Buch, *das auch billig in der Bibel sein sollte*, so man die Geschichte desselben könnte aus bewährten gewissen Historien beweisen. Da aber Luther mit gesunderem Blick als manch neuerer Ausleger sieht, daß es sich mit der wirklichen Geschichte nicht wohl reime, hält er es lieber für ein geistlich schön Gedicht eines heiligen geistreichen Mannes (geistreich NB.! nicht im modern abgeschwächten Sinn), wie Christus unser Herr gerne mit Gleichnissen und solchen Gedichten umgeht, und erklärt es nochmals für ein fein, gut, heilig, nützlich Buch, den Christen wohl zu lesen, eben so, wie das *Buch Tobiä*, das von einem feinen hebräischen Poeten kommt, der keine leichtfertigen, sondern die rechten Sachen handelt und *aus der Maßen christlich treibet und beschreibet*.

Ich frage, worin unterscheidet sich dieses Urtheil über apokryphische Bücher von dem, was er z. B. über das kanonische *Buch Hiob* sagt und zwar nicht bloß in den Tischreden, sondern vor allem Volk und für alles Volk in der Kirchenpostille und nicht etwa nur in früherer Zeit, sondern in dem später hinzugekommenen Theil, daß es mit der That und im Werk zwar also ergangen, wie es im Hiob steht, d. h. daß es eine wahre Geschichte, diese nun aber von einem frommen Mann in ein fein und schön Poëma gebracht worden sei; das beweise die Sprache des Buches, die gar reisig und prächtig sei, so kunstvoll lasse es sich nicht in der Anfechtung reden.

So Luther; aber das kann man nicht mehr hören in unsern Tagen und so kommt z. B. der Verfasser der Calwer Bibelerklärung und belehrt in 4 starken Auflagen das christliche Volk, der h. Geist speise uns nicht mit Gedichten ab, Hiob und seine Freunde hätten wörtlich so geredet, wie es da steht, man denke nur an die Kunst arabischer Beredtsamkeit u. s. w. Machen nun Andere in der 5. Auflage den schüchternen Versuch, Solches und Aehnliches zurechtzustellen, so geht sofort durch weite christliche

Kreise das bedenkliche Gerede, daß solche am Glauben Schiffbruch gelitten und dem Volk seinen Glauben untergraben wollen.

Zum ersten Makkabäerbuch sagt Luthers Vorrede: dies Buch ist auch derer eines, die man nicht in die ebräischen Biblien zählet, wiewohl es fast eine gleiche Weise hält mit Reden und Worten, wie andere der h. Schrift Bücher und nicht unwürdig gewesen wäre hineinzurechnen, weil es sein sehr nöthig und nützlich Buch ist, zu verstehen den Propheten Daniel im 11. Cap. . . . . Derhalben es uns Christen auch nützlich ist, zu lesen und zu wissen. Ebenso zum zweiten: Summa, so billig das erste Buch sollte in die Zahl der h. Schrift genommen sein, so billig ist dies andere Buch herausgeworfen, obwohl etwas Gutes drinnen steht. Drum will er es lassen so mit hingehen, um der schönen Geschichte willen der sieben Märtyrer Makkabäorum und anderer Stücke mehr.

Nicht anders will er es auch beim Sirach „dabei bleiben lassen", daß er von den alten Vätern nicht in die Zahl der h. Schrift, sondern als sonst ein gut fein Buch eines weisen Mannes gehalten worden. Er hat sich aber besondere Mühe damit gegeben und es wie einen zerrissenen, zertretenen und zerstreuten Brief wieder zusammengelesen und den Koth abgewischt, worinnen ihn Christen nicht schelten werden, die Welt aber, wie sie bisher gethan, ihrer Tugend nach, ihm wohl dafür zu danken wissen wird.

So frei und souverän schaltet und waltet Luther mit dem Kanon; kanonische Bücher stellt er so tief, apokryphische so hoch, andere schließt er ganz aus. „Sehr gering z. B. ist ihm das Buch Baruch, wer auch der gute Baruch ist", daß er gar nahe ihn mit dem dritten und vierten Buch Esra hätte lassen hinstreichen. Doch läßt er ihn noch so mitlaufen unter dem Haufen, weil er wider die Abgötterei so hart schreibet und Mosis Gesetz fürhält, während er jene schlechterdings nicht verdeutschen will, weil sie nichts enthalten, das man nicht besser in Aesopo oder noch geringern Büchern finde, und insbesondere im vierten nichts als Träume sind.[1]

[1] Und mit diesem so beurtheilten vierten Esra stellt er an anderem Ort die Apokalypse zusammen!

Auch noch in anderer Beziehung zeigt er seine Freiheit. Die Ordnung der apokryphischen Bücher, wie sie sich jetzt in den deutschen Bibeln findet, rührt völlig von seiner Hand her und ist ganz abweichend von der hergebrachten griechischen oder lateinischen. Weil Tobias für den gemeinen Mann vom Hausstand gehandelt, schließt er den Sirach dran an, als der ein rechter Lehrer und Tröster ist des gemeinen Mannes in allen Sachen und Tobias eben solchen Buchs ein Exempel. Die Weisheit stellt er an die Spitze, als zu seiner Zeit besonders wichtig für die großen Hansen, so wider die Unschuldigen gegen Gottes Wort wüthen. Ebenso stammt von ihm die Zusammenstellung der Stücke in Daniel und Esther mit ihrem Anhang: „Wir haben solche Kornblumen (weil sie sich im hebräischen Daniel und Esther nicht finden) ausgerauft und doch, daß sie nicht verdürben, hier in sonderliche Würzgärtlein oder Beete gesetzt, weil dennoch viel Gutes und sonderlich der Lobgesang Benedicite drin gefunden wird."

Nicht ganz so frei, aber dennoch viel freier als es unsere heutige Zeit zu ertragen vermag, urtheilt er über andere Schriften, vor allem über die sogenannten Salomonischen und die Propheten. Der Prediger rührt ihm zwar von Salomo her, ist aber nicht von ihm verfaßt, sondern von etlichen Männern aus seinen Schriften ausgezogen und zusammengestellt, wie das Hohelied, das auch als ein gestücktes Buch aussieht. Den Sprüchen Salomonis stellt er getrost diejenigen Sprichwörter anderer Sprachen und Zungen bei Seite, welche wie sie uns auf die göttliche Weltregierung aufmerksam machen, uns zeigen, wer das Rädlein treibe.

Aehnlich steht es bei den Propheten. Ich lege keinen Nachdruck darauf, daß es ihn gar keine Ueberwindung kostet zuzugeben, sie hätten sich mit ihrem Vorhersagen geschichtlicher Begebenheiten manchmal geirrt; das betrachtet er als das geringste Stück ihrer Thätigkeit; daß er die Propheten mit einschließt, wenn er von guten Lehrern sagt, die nicht immer Silber, Gold, Edelstein, sondern auch manchmal Holz, Stroh und Stoppeln auf den gelegten Grund bauten; ich rede nur vom Literargeschichtlichen und da erkannte Luther mit gesundem Blick und sprach es — ohne von Vorgängern, soweit ich sehe, darauf hingewiesen zu sein, — ebenso

unbefangen als entschieden aus, daß einzelne prophetische Bücher der literarischen Einheit ermangeln und für ihre Sammlung die Thätigkeit anderer uns unbekannter Personen vorauszusetzen sei, so bei Jesaja, Jeremia, Hosea. Bei Jesaja hat er einen besondern Abschnitt der Vorrede „was für Ordnung der Prophet halte“ und findet, daß er nicht ein jegliches an seinem Ort und mit eigenen Kapiteln handle, sondern fast unter einander gemenget sei. Ob aber dies geschehen sei durch den der seine Weissagung zusammengelesen und beschrieben hat, als man im Psalter auch achtet geschehen zu sein — beiläufig bemerkt, die salomonische Abstammung des 72. Psalms ist ihm trotz der Titelüberschrift nur „wahrscheinlich“ — oder ob er es selbst so gestellt hat, das weiß ich nicht. Man schicke sich drein, ohne sich dadurch weder irren, noch überdrüssig machen zu lassen. Ebenso sieht es sich bei Jeremias an, als habe er solche Bücher nicht selbst gestellt, sondern seien stücklichen aus seiner Rede gefaßt und aufs Buch gezeichnet. „Darum muß man sich an die Ordnung nicht kehren, und die Unordnung nicht hindern lassen. Wiederum sieht es sich bei Hosea so an, als sei diese Weissagung auch nicht voll und ganz geschrieben, sondern etliche Stücke und Sprüche aus seinen Predigten gefaßt und in ein Buch gebracht.“

Ja selbst vom Pentateuch, aus dem ihm im übrigen die ganze h. Schrift geflossen, fragte er gelegentlich einmal, was es thäte, wenn er nicht von Mose, sondern von Esra geschrieben wäre.[1]

Solche Lichtblicke that Luther, der doch nur für erbauliche Zwecke seine biblischen Bücher übersetzte und auslegte und wenn nun in unsern Tagen Männer der Wissenschaft mit allen Mitteln sprachlicher Gelehrsamkeit und der peinlichsten und genauesten Untersuchung von solchen Voraussetzungen aus die biblischen Bücher durchforschen und zu Resultaten kommen, wie sie von Luther hier

[1] Daß dabei wohl eine Reminiscenz aus dem verachteten 4. Esrabuch und aus Hieronymus nachwirkte, der gelegentlich einmal sagte, es komme nichts darauf an, ob man sive Mosen legis latorem, sive Esram legis instauratorem nenne, thut der Bedeutsamkeit solcher Aeußerungen keinen Eintrag.

längst angedeutet sind, so begegnet das dem ausgesprochensten Mißtrauen von Seiten der „glaubigen Gemeinde“ und solche, die einst selber studirt haben, nähren und bestärken es.

Wie erst, wenn wir gar dem Neuen Testament gegenüber dieselbe Freiheit übten, die Luther braucht.

Vielen ist diese Freiheit gar nicht mehr bekannt und die, die es wissen, wagen es nicht zuzugestehen. Daß Luther denjenigen Brief, der nach altkirchlicher Ordnung als der erste im Neuen Testament stand, aus eigener Machtvollkommenheit als den vorletzten an den Schluß stellte; daß er mit diesem noch drei andere Bücher nicht blos in der Vorrede von den rechten gewissen Hauptbüchern als solche, die ehedem ein ander Ansehen gehabt, sondern auch im Index von diesen unterschieden; daß er bei Betrachtung der einzelnen Bücher Gesichtspunkte in Anwendung brachte, die mit der modern-landläufigen Auffassung die Bibel als Ganzes schlechthin als inspirirt und als Gotteswort zu betrachten einfach unvereinbar sind; das kann und will man heutigen Tags nicht mehr hören. Ich verzichte darauf, Luthers Aeußerungen in dieser Hinsicht zusammenzustellen, von seiner ersten über den Jakobusbrief auf der Leipziger Disputation im Jahr 1519 bis zu seinen letzten in den Vorreden der Bibelausgabe vom Jahr 1545, die wie die Aeußerungen in der Kirchenpostille unbedenklich für alles Volk bestimmt waren; sie sind ja den Theologen im allgemeinen bekannter, als die angeführten Urtheile über die alttestamentlichen Bücher. Es genügt mir, nachgewiesen zu haben, daß Luther die moderngläubige Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphischen Büchern als inspirirten und nicht-inspirirten, oder als Gotteswort und Menschenwort rein nicht kannte.[1]

[1] Anmerk.: „Ueber Luthers Stellung zum Kanon des N. T.“ vgl. man den Aufsatz von Dr. K. F. Nösgen in Rostock in der Festnummer von Luthardt's K.-Z. auf den 10. Nov. 1883. — Einen leidigen Beleg der in diesen Artikeln bekämpften Schriftauffassung gibt der neuste Jahresbericht unserer Bibelgesellschaft. Die von Prof. Kleinert in Berlin besorgte neue Volksausgabe der Vorreden Luthers ist mir noch nicht zugekommen.

Bemerkungen über das Verhältniß der Erkenntniß zu Religion und Theologie.

Von Dr. phil. **Friedrich Braun**, Hofkaplan in Stuttgart.

I.

Daß Religion und Erkenntniß sich keineswegs decken oder in einem proportionalen Verhältniß befinden, ergibt sich schon aus der Thatsache, daß Personen von stark entwickeltem religiösem Leben oft geringe intellektuelle Fähigkeiten und Interessen haben und umgekehrt. Es handelt sich hier um verschiedene Triebe: auf der einen Seite steht der Erkenntnißtrieb, der selbst wieder verschiedene Sprossen besitzt, den Trieb nach Erkenntniß der empirischen Welt, und den Trieb zu einer — zunächst negativ ausgedrückt — über das Empirische hinausgehenden Erkenntniß, gleichsam den mit der empirischen Welt unzufriedenen Eroberungstrieb. Dieser selbst will theils die Erkenntniß der empirischen Welt abschließen durch Auffindung letzter Gründe, theils will er, von diesem Interesse abgesehen, überhaupt etwas Neues, Außer- und Ueber-Empirisches finden und erkennend besitzen — er ist der in specie metaphysische Trieb.

Von ihm zunächst völlig verschieden, gar nicht auf der theoretischen, sondern auf der praktischen Seite des menschlichen Geisteslebens liegend, ist der religiöse Trieb, den ich bezeichnen möchte als Kombination und Potenzirung der beiden stärksten Triebe, des Gemeinschafts- und Selbsterhaltungstriebs. Der Trieb nach Gemeinschaft, Anschmiegung und Ergänzung findet sich von keinem menschlichen Gemeinschafts-Verhältniß befriedigt; er sucht ein Verhältniß vertrauensvollster Liebe und zugleich vollster Unterordnung; und ein eben solches Verhältniß strebt auch der Selbsterhaltungstrieb an als einzig genügendes Hilfs- und Schutzmittel gegen die das äußere und innere Leben gefährdenden und das Individuum überwältigenden Mächte, Uebel und Schuld.

Der religiöse Trieb nun, der jene Tendenzen kombinirt, ist in verschiedenen Individuen und Menschheitsgruppen von verschie-

dener Stärke und Färbung, bald mehr auf Unterordnung bald mehr auf Liebesgemeinschaft ausgehend, bald mehr die Befreiung von irdischem Uebel, bald mehr die von der Schuld anstrebend; aber überall darin gleich, daß er zu diesem Zweck ein über die menschlichen Beziehungen hinausliegendes vollkommenes Gemeinschaftsverhältniß postulirt.

Um nun dieses Verhältniß zu gewinnen, greift der religiöse Trieb (der als ein praktischer der stärkere ist) in das Gebiet des intellektuellen hinüber, nimmt gleichsam diesen in seinen Dienst, drückt auf ihn, überrumpelt ihn, unterbricht und beschleunigt dessen von der empirischen in die metaphysische Welt langsam vordringendes Erkenntnißstreben, und nötigt ihn, dem religiösen Bedürfniß eine metaphysische Grundlage zu geben, mit Abschneidung weiterer theoretischen Untersuchungen ein Wesen zu statuiren, bei dem der religiöse Trieb seine Gemeinschaftsansprüche erfüllt findet; d. h. nöthigt ihn, das Dasein Gottes zu statuiren und sein Wesen so zu beschreiben, wie es dem religiösen Trieb entspricht.

Daß dies der psychologische Hergang ist, läßt sich zurückerschließen aus der Analyse des Gottesbewußtseins eines einfachen, naiv religiösen Menschen.

Dieser wird sehr unsicher sein, wenn er für seinen Gottesglauben Beweise geben, ihn theoretisch begründen soll. Er wird schwache Ansätze dazu machen, die sich mit dem kosmologischen und teleologischen Beweis berühren. Aber diese Ansätze werden in keinem Verhältniß stehen zu der Festigkeit seines Glaubens, der Lebendigkeit seines Gottesbewußtseins, die eben beruht auf dem frohen Gefühl der Erfüllung seiner religiösen Herzenspostulate, und auch gegen intellektuelle Einwände sich darauf stützt „ich lasse mir meinen Gott nicht nehmen."

Und wie der religiöse Trieb den intellektuellen nötigt, seinen Postulaten einen metaphysischen Hintergrund zu geben, so nötigt er ihm auch einen historischen Vordergrund ab, m. a. W. er nötigt ihn, nicht nur Gott, sondern auch göttliche Offenbarung zu statuiren.

Die Personen, die sich für Träger göttlicher Offenbarungen gehalten und erklärt haben, die Personen und die Ereignisse über-

haupt, die gewaltigen Einfluß auf das religiöse Leben der Menschheit geübt haben, zu verstehen und zu würdigen, beziehungsweise ihren Anspruch zu prüfen und die Frage zu beantworten, ob in jenen Personen und Ereignissen ein Hereinragen der metaphysischen Welt in die empirische, eine Offenbarung Gottes stattfand — das sind zunächst wieder Aufgaben, deren Lösung den Erkenntnißtrieb lockt und beschäftigt. Aber ehe er diese Aufgabe zum Abschluß bringt, wird er wiederum von dem religiösen Trieb vorwärts geschoben, der in dem Totaleindruck, in den Reden oder Handlungen oder Stiftungen einer religiösen Persönlichkeit oder eines Kreises von Persönlichkeiten so viel findet, was sein Streben nach Gottesgemeinschaft fördert, sein Bedürfniß deckt, ihm Gott in unmittelbarer Nähe zeigt, daß er den intellektuellen Trieb nötigt, in jenen Personen und ihren Akten göttliche Inspiration, göttliche Offenbarung anzuerkennen, beziehungsweise ihre darauf erhobenen Ansprüche zu bejahen. Demjenigen speziell, der das Neutestamentliche Christusbild kennt, tritt in der Person, im Leben und Sterben Christi, und in seinen Reden, gerade auch den Aussagen über Sich selbst und sein Werk, so viel den religiösen Trieb einzigartig Anziehendes und Befriedigendes entgegen, daß er gerne an Jesus als die persönliche Offenbarung, als den „Sohn Gottes" glaubt und durch ihn sich in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen und von dem niederdrückendsten und jene Gemeinschaft wie das ganze innere Leben hemmendsten Uebel, der Schuld, erlöst weiß. Gegenüber den Bestrebungen der Erkenntniß, von Person und Leben Christi auf dem Weg geschichtlicher Forschung, Prüfung der Urkunden u. s. w. ein gesichertes Bild zu gewinnen, verhält sich der naiv gläubige Christ leicht gleichgültig oder ablehnend, mit dem Wahlspruch „ich lasse mir meinen Heiland nicht rauben."

„Ich lasse mir meinen Gott, meinen Heiland nicht rauben", in diesem oft gehörten Wort kommt das Wesen, das Recht und die Schranke des Glaubens zu treffendem Ausdruck.

Sein Wesen ist die mit einem außerordentlichen Wohl- und Sicherheitsgefühl verbundene Erfüllung der Bedürfnisse des religiösen Triebs, d. h. der Glaube ist der in der Gemeinschaft mit

Gott zur Ruhe gekommene, zum Ziel gelangte religiöse Trieb; er hat sich, um das Ziel zu erreichen, des intellektuellen Triebs bedient, sich durch ihn etliche Hilfslinien (Ueberzeugung vom Dasein Gottes, Ansatz zu elementaren Beweisen) ziehen lassen, aber er ist sich seiner überlegenen, dirigirenden Stellung bewußt geblieben und wehrt jedes selbständige Vorgehen des intellektuellen Triebs energisch oder ängstlich ab.

Er hat dazu ein gutes Recht eben vermöge seiner natürlichen Stellung im Organismus des inneren Lebens, seiner gewaltigen Präponderanz unter den Trieben, die wiederum seiner unvergleichlichen Wichtigkeit für das Glück, das Wohlgefühl des Menschen entspricht. Wir können darum den vielen Menschen keinen Vorwurf machen, die dabei stehen bleiben, in der Erfüllung der religiösen Bedürfnisse, die der Glaube bringt, das Glück des Lebens zu finden und sich dieses nicht durch Reflexionen des eigenen oder fremden Verstandes rauben zu lassen.

Und doch liegt hier auch die Schranke, die Unvollkommenheit des Glaubens. Dieser bildet allerdings die Befriedigung des, in der Regel und normalerweise, stärksten Triebs, jedoch nicht des Einzigen. Zur vollen Entfaltung und harmonischen Gestaltung des inneren Lebens gehört aber die Befriedigung auch der andern geistigen Triebe, unter denen der Erkenntnißtrieb hervorragt. Dieser kann in der vom religiösen Trieb ihm diktirten, dienenden, unselbständigen Stellung, die eine Unterbrechung und eventuelle Unterdrückung seiner selbständigen Operationen in sich schließt, zwar eine Zeit lang, und bei Individuen, in denen er schwächer entwickelt ist, verharren; aber nicht definitiv und nicht allgemein. Er muß vielmehr gegen die von ihm geforderten Antizipationen reagiren und seine Tendenzen selbständig zu erfüllen, eine wirkliche Erkenntniß des Diesseits und eventuell eines Jenseits, eine Erkenntniß Gottes und göttlicher Offenbarung zu gewinnen streben. Es ist ihm das durch das Voraneilen und die fortwährende Einwirkung des religiösen Triebs theils erleichtert, theils erschwert. Erleichtert, sofern der religiöse Trieb ihm eine gewisse Wärme und Energie in Behandlung dieser Probleme mittheilt, ihm ein einzigartiges Interesse für dieselben einflößt, das

die Arbeit der Forschung fördert. Erschwert, sofern das Dasein und Wirken des religiösen Triebes selbst der Untersuchung einen neuen Gegenstand, ein schwieriges Problem aufgibt, und sofern durch die dem Menschen gewohnt gewordene, gemischt religiös-intellektuelle Betrachtungsweise die unbefangen intellektuelle Erforschung der auf die metaphysische Welt bezüglichen Probleme immer wieder leicht gestört und verwirrt wird.

Jene vom Erkenntnißtrieb ausgehenden, seinen eigentümlichen Bedürfnissen nachgehenden Untersuchungen bilden nun den Inhalt der Theologie. Es ist schon bemerkt, daß der religiöse Mensch sich dieser Untersuchungen entschlagen könne. Zwar auch nur mit einer gewissen Gewaltsamkeit. Denn auch bei ihm reagirt wenigstens hie und da der intellektuelle Trieb gegen die ihm zugemutete absolute Unterordnung, und es gibt kaum einen frommen Menschen, in dem nicht der Gedanke schon aufgeblitzt wäre: Ist aber auch alles wahr, was ich glaube? Gibt es einen Gott? u. s. w. Keineswegs ist ein solcher Gedanke kurzweg als eine Anfechtung oder Versuchung abzuweisen; er ist vielmehr die ganz natürliche und berechtigte Regung des intellektuellen Triebs. Ihr denkend nachzugehen ist das volle Recht des Menschen, und die Pflicht desjenigen, der nach einer harmonischen Gestaltung seines inneren Lebens, nach der Befriedigung der verschiedenen geistigen Triebe strebt — wie nun auch schließlich das Resultat jenes Nachdenkens ausfallen möge. Selbst in dem Fall, wenn dies Resultat ein negatives wäre, d. h. die Erkenntniß, daß der intellektuelle Trieb gewisse metaphysische Fragen nicht lösen kann — selbst dann ist dies Resultat immerhin das Ergebniß eines Denkprozesses, einer intellektuellen Arbeit und als solches für den Intellekt werthvoll. Wir haben alsdann eine motivirte Selbstbeschränkung des intellektuellen Triebs, aber nicht die gewaltsame Unterdrückung oder Ertödtung, die da stattfindet, wo jene Fragen kurzerhand als unberechtigt oder unnötig abgewiesen werden. In diesem letztern Fall bleibt eine gewisse Unlust zurück, die aus der Nichtbefriedigung des intellektuellen Triebs ganz natürlich entspringt; die wohl durch die Gewalt des religiösen Triebs, durch das aus der Befriedigung seiner Impulse entstandene Wohlbehagen überwogen und verdeckt, aber nie ganz ausgelöscht wird. Wer hat

nicht schon sehr glaubens- und bekenntnißfesten Christen, die jede intellektuelle Auseinandersetzung abweisen, neben ihrer religiösen Plerophorie dieses bewußte oder unbewußte Unbehagen abgespürt, diese leise Regung des intellektuellen Gewissens, die man durch schroffe Abweisung oder ängstliche Umgehung der betreffenden Fragen vergeblich einzuschläfen sucht? Es ist eben in jedem Menschen nicht nur eine nach Gottesgemeinschaft dürstende Seele, sondern auch ein obschon noch so winziges Stück von einem Philosophen und Theologen.

Freilich bleibt die Energie, mit der der religiöse und der intellektuelle Trieb auftritt und nach Befriedigung ringt, bei den Individuen verschieden; und ebenso bei Völkern und Zeiten. Mögen die in unmittelbar religiöser Wärme und durch wenig Reflexion unterbrochener Glaubens-Gewißheit sich bewegenden Epochen größeren Schwung und größere Kraft des religiösen Lebens besessen haben, als die Gegenwart, damit wird nichts geändert an der Thatsache, daß nun einmal die Gegenwart, wie sie überhaupt die intellektuellen Interessen pflegt, auch der unsichtbaren Welt und ihren Beziehungen auf die sichtbare mit dem energischen Trieb nach selbständiger, wirklicher Erkenntniß entgegentritt, die von selbst zur Kritik vieler unter dem Hochdruck des religiösen Triebs entstandener, vom intellektuellen Trieb nicht gehörig verarbeiteter Vorstellungen wird. Diesem Streben in die Zügel fallen, der intellektuellen Arbeit zurufen: halt, hier an den Grenzen der sichtbaren, an der Schwelle der unsichtbaren Welt hört das Erkennen, ja der Versuch einer Erkenntniß auf — das hieße den Erkenntnißtrieb verstümmeln. Für einen solchen Standpunkt hat darum auch der natürliche Menschenverstand und die gesammte profane, wie die theologische Wissenschaft, die sich nicht etwa selbst auf diesen Standpunkt zu stellen versucht (was freilich unsres Erachtens für eine Wissenschaft innere Unmöglichkeit und Selbstwiderspruch ist), lediglich kein Verständniß, nicht einmal den Boden zu einer Auseinandersetzung. Jener Standpunkt schließt offenbar eine μεταβασις εις αλλο γενος in sich, eine Verwechselung der Theologie mit der Religion, von welch letzterer es allerdings gilt, daß sie von der Entfaltung und selbständigen Thätigkeit des intellektuell-

metaphysischen Triebs nicht abhängig ist, auch ohne dieselbe bestehen kann.

Und doch kann auch sie dadurch nur gewinnen, und es ist keineswegs zu befürchten, daß sie darunter leide, wenn dem intellektuellen Prozeß voller freier Spielraum gelassen wird.

Sie wird vielleicht in etwas an Unmittelbarkeit und Wärme verlieren, aber um so mehr gewinnen an Sicherheit und Zusammenschluß mit dem ganzen Organismus des geistigen Lebens. Denn es wird das Unlustgefühl aufhören, das aus der ungenügenden Beachtung des intellektuellen Triebs resultirte, und die Religion wird durch die Resultate des intellektuellen Prozesses gleichsam im Rücken gedeckt werden, sei es, daß das positive Ergebniß jenes Prozesses der Erweis des Daseins und die Erkenntniß des Wesens der metaphysischen Welt ist — dadurch müßte sich das religiöse Bewußtsein unendlich gestärkt fühlen —, oder sei es, daß der Prozeß nur zu dem negativen Resultat eines hypothetischen, aber logisch möglichen und widerspruchslosen Bildes der metaphysischen Welt führt — auch mit diesem Resultat wäre der Religion, freilich nicht so sehr wie mit dem ersten, gedient und ihr Recht gegen unbesonnene Reaktionen und Negationen vertheidigt. Fatal wäre nur der Fall, daß die intellektuelle Arbeit selber zur Negation der Wirklichkeit und Möglichkeit einer metaphysischen Welt, der Offenbarung und des Daseins Gottes führte. Dann entstünde zwischen dem intellektuellen und dem religiösen Trieb, welch letzterer auf seine Ziele nicht verzichten könnte, eine entsetzliche Spannung, die durch forzirte Vermittlungsversuche nur um so unerträglicher würde. Glücklicherweise trifft dieser dritte Fall nicht zu. Daß und wie weit vielmehr der erste und der zweite Fall zutrifft, negative und positive, hypothetische und assertorische Erkenntnißresultate von der Theologie gewonnen werden können und thatsächlich gewonnen werden, darüber soll unser zweites Kapitel im Umriß zu handeln versuchen.[1]

---

[1] Anmerkung: Wie unterscheidet sich die theologisch-metaphysische Aufgabe von der philosophisch-metaphysischen? Ein Unterschied im Gegenstand der Fortschung wird schwer festzuhalten sein. Es handelt sich dort wie hier um die transzendente Welt theils an

und für sich, theils als Hintergrund und Grund der empirischen, um ihr Hereinragen und Hereinwirken in die empirische Welt. Der Unterschied liegt meines Erachtens nur in der Art, der *Tendenz* und gleichsam der *Stimmung* des *Betriebs*. Die philosophische Forschung will keine Rücksicht nehmen auf die Postulate des religiösen Triebs, sie ist die in specie unparteiische, freie, selbständige That und Arbeit des Intellekts. Die theologische Forschung wird geübt in Reaktion des Intellekts gegen die ihm aufoktroirten religiösen Postulate, in Auseindersetzung mit ihnen, zugleich aber doch noch beeinflußt und jedenfalls erwärmt durch die vorangehende, dem Intellekt gewohnte Verflechtung mit dem religiösen Interesse, und durch den steten Gedanken an die Wichtigkeit der intellektuellen Resultate für jenes.

Allerdings wird in diesem Sinn *jeder metaphysischen Untersuchung etwas Theologisches* anhangen, da keinem Forscher jene psychologisch natürliche Präokkupation und Rücksicht fehlt. Nur das *Mehr oder Minder* der Emanzipirung davon, der *mit einer gewissen psychologischen Gewaltsamkeit* erfolgenden Rückkehr zu *völlig unbefangener Stellung und Stimmung* wandelt die Theologie in Philosophie, oder gibt der *theologischen Untersuchung* die *freiere philosophische Art*.

Wenn im vorliegenden Abschnitt schon angedeutet wurde, und im nächsten noch näher ausgeführt werden wird, daß neben der direkt metaphysischen Aufgabe der Theologie noch eine doppelte andere steht: einerseits die Analyse und Würdigung des religiösen Triebs selbst für sich und im Zusammenhang mit dem ganzen inneren Leben, andrerseits die Erkenntniß und Beurteilung der geschichtlichen Personen und Erscheinungen, die religiös wichtig geworden sind — so ist bei beiden die Eruirung und Schilderung des dort psychischen hier historischen Stoffes und Thatbestands eine Sache rein empirischer Forschung, die mit philosophischer oder theologischer Metaphysik unverworren bleiben muß; wo dagegen die Schlußfolgerungen beginnen, wo aus der Thatsache des religiösen Lebens heraus auf seinen metaphysischen Grund, und aus den geschichtlichen Erscheinungen auf ihren metaphysischen Kern und Hintergrund geschlossen wird, da tritt wieder die oben geschilderte Differenz theologischer und philosophischer Behandlung ein, die auf keinen qualitativen Gegensatz, sondern nur auf ein quantitativ verschiedenes Verhältniß des rein intellektuellen und des religiös tingirten Interesses zurückzuführen ist.

II.

Nach dem Vorstehenden sind in dem, was man unter dem Gesammtnamen „Theologie" zusammenfaßt, sehr manchfaltige wissenschaftliche Aufgaben enthalten, die wohl zu unterscheiden und in sorgfältiger Sonderung zu betreiben sind.

Erstlich handelt es sich um die Beschreibung des religiösen Triebs in seinen verschiedenen Formen und Erscheinungen, in seiner Verknüpfung mit andern Potenzen des geistigen Lebens, in seiner Einwirkung auf Intellekt, Gefühl und Wille; insbesondere um die Vorstellungen, Gefühle, Willensrichtungen, die unter seiner Einwirkung in verschiedenen Individuen, Zeiten, Völkern entstanden und wirksam geworden sind.

Jene Untersuchungen, die ich unter dem Titel „Beschreibung und Geschichte des religiösen Triebs" zusammenfassen möchte, fallen nach der gangbaren Terminologie theils in den Rahmen der Psychologie und Religionsgeschichte, theils — wofern es sich um die in einzelnen Religionen fixirten Vorstellungen handelt — in den der Dogmengeschichte, Symbolik und Exegese. Meist werden solche Untersuchungen auch zu einem guten Theil der „Religionsphilosophie" oder Einleitung in die Dogmatik einverleibt; aber es vermischt sich dann leicht mit ihnen in undurchsichtiger Weise die metaphysische Frage, ob den religiösen Vorstellungen objektive transzendente Realitäten entsprechen. Diese Frage muß von jenen Untersuchungen zunächst ganz frei gehalten werden. Sie sind rein deskriptiv und empirisch und haben um so mehr Werth, je reiner sie diesen Charakter bewahren und sowohl von apologetischen wie kritischen Ingredienzen sich freihalten. Sie befriedigen in hohem Grad den empirischen Erkenntnißtrieb, indem sie demselben eines der wichtigsten, ja das größte und wirkungsreichste Gebiet des menschlichen Seelenlebens in das Licht gründlichen, umfassenden Wissens rücken. Aber freilich den Werth haben sie nicht, die Theologie zu absorbiren, wie es wohl auf zwei Seiten angestrebt wird: dort, wo man in der Vielheit der Vorstellungen, die die Dogmen- und Religionsgeschichte zeigt, die Frage nach der Realität ihres Inhalts gleichsam begraben zu können meint; und dort, wo man sich mit der Darstellung einer einzelnen, etwa besonders ausgebildeten Form religiösen Fühlens und Vorstellens befaßt und — begnügt, wo man mit einer auf das eigene religiöse

Vorstellen bezüglichen, rein deskriptiven Dogmatik, einer „Theologie des Bewußtseins“ oder „des Gefühls“ u. dgl. das metaphysische Problem umgeht und beiseite schiebt. Das heißt mit einer Frage abschließen, ohne die Antwort zu suchen. Denn durch all jene Untersuchungen und Darstellungen wird ja die Frage nicht gelöst, sondern erst recht brennend: ob und wie weit den religiösen Vorstellungen Realität zukomme? Diese Frage kombinirt sich mit der ohnehin den Erkenntnißtrieb beschäftigenden Frage, ob die empirische Welt einen transzendenten Grund habe, und überhaupt ob ein Transzendentes existire.

Den Erkenntnißtrieb, sofern er diese Fragen sich stellt, haben wir den „metaphysischen“ genannt; und ihn zu befriedigen oder seine Befriedigung zu versuchen, ist nun die zweite wissenschaftliche Aufgabe, die der Theologie gestellt ist. (Wie hier theologische und philosophische Metaphysik zusammentreffen und sich unterscheiden, darüber siehe die Anmerkung zu Abschnitt I.)

Das metaphysische Problem gliedert sich nach dem Erörterten in drei Hauptfragen:

a. gibt es ein Transzendentes neben der empirischen Welt?
b. enthält die empirische Welt selbst einen Hinweis auf das Dasein und Wesen des Transzendenten?
c. entsprechen speziell den mit dem religiösen Trieb erfahrungsgemäß verbundenen Vorstellungen transzendente Realitäten? und welchen unter ihnen?

Die Reihenfolge, in der diese Fragen abgehandelt werden, kann strittig sein. Kommt man von der „Beschreibung und Geschichte des religiösen Triebs“ her, so steht die Frage c. im Vordergrund, sie erweitert sich, da die religiösen Vorstellungen eben auch einen Theil der empirischen Welt bilden, zur Frage b., mit deren etwaiger Bejahung sich Frage a. von selbst erledigt, während ein Verneinen oder in der Schwebe lassen von b. immer noch Raum ließe, Frage a. zu ventiliren.

Dieser mit c. beginnende Weg ist der mehr theologische, vom Interesse für die religiösen Vorstellungen und ihre Realität beherrschte. Mehr philosophisch unbefangen dürfen wir den andern Weg finden, der von Frage a. ausgeht, die ja der metaphysische Trieb erhebt, selbst abgesehen von der Frage b., von dem even-

tuellen Zusammenhang der empirischen mit der transzendenten Welt. An a. knüpft sich dann b., und b. spezialisirt sich zu c.

Versuchen wir nun, der Beantwortung dieser Fragen, beziehungsweise der Möglichkeit ihrer Beantwortung näher zu treten.

Bei der ersten Frage sind die zwei manchmal in einander verworrenen Fassungen „gibt es ein Uebersinnliches“ und „gibt es ein Transzendentes“ wohl zu unterscheiden. Daß es Uebersinnliches, Nichtmaterielles gibt, und zwar innerhalb der empirischen Welt, das weist die psychologische Analyse, die einfache empirische Konstatirung der seelischen Funktionen und Erscheinungen im Menschen zur Evidenz nach; und die gegentheilige materialistische Anschauung ist einfach Bornirtheit oder Tendenz, ein Nicht kennen oder Nicht gelten lassen der betreffenden Thatsachen. Aber freilich, das Uebersinnliche im Menschen ist mit dem Sinnlichen so eng verflochten, durch gegenseitige Wechselwirkung so verknüpft, daß mit seiner Thatsächlichkeit die andere Frage noch nicht entschieden ist: gibt es ein Transzendentes, d. h. ein für sich existirendes, von der empirischen Welt geschiedenes Un- und Uebersinnliches?

Die Denkbarkeit einer solchen Welt und eines solchen Wesens ist nicht anzufechten. Denn es liegt in der Vorstellung davon kein innerer Widerspruch, und keine Unverträglichkeit mit der erfahrungsgemäßen Existenz der empirischen, gemischt materiell-seelischen Welt. Schon diese Denkbarkeit der transzendenten Welt ist wichtig genug, um dem Materialismus, der sie abweist, immer wieder nachdrücklich entgegengehalten zu werden. Aber freilich die Denkbarkeit darf nicht zur Denknotwendigkeit, die Widerspruchslosigkeit des Hypothetischen nicht zur assertorischen Konstatirung eines Thatsächlichen überspannt werden, wie es im ontologischen Beweis geschieht. Die logischen Gesetze der Identität und des Widerspruchs berechtigen unsern Verstand nur, die Möglichkeit der metaphysischen Welt festzuhalten; ihre Wirklichkeit zu behaupten, dazu müßte er erst durch ein anderes logisches Gesetz legitimirt werden. Könnte dies das Gesetz vom zureichenden Grund sein, angewandt auf das empirische Weltganze? Damit kommen wir auf die zweite Frage:

enthält die empirische Welt selbst einen Hinweis auf das Dasein und Wesen des Transzendenten?

Der kosmologische Beweis bejaht die Frage, und macht — in seiner gangbaren Form — aus dem transzendenten Weltgrund sofort einen allmächtigen persönlichen Schöpfer und Erhalter. Daß diese Form eine unbewiesene Spezialisirung in das Bewiesene einträgt, geben selbst die Vertheidiger des Beweises zu. Aber es fragt sich, ob derselbe überhaupt das Dasein eines transzendenten Weltgrundes beweist? Denknotwendig ist nur die Annahme eines zureichenden Weltgrundes. Muß aber dieser transzendent, kann er nicht immanent sein? nicht ebenso gut in einer der empirischen Welt innewohnenden, sie durchdringenden Kraft wie in einem transzendenten die Welt begründenden und erhaltenden Wesen zu finden sein? Hier steht Möglichkeit neben Möglichkeit. Die pantheistische wie die deistische und theistische Erklärungsweise ist und bleibt in dem, was sie Spezifisches aufstellt, Vermutung, Spekulation. Sichere Erkenntniß enthalten beide nur in dem ihnen gemeinsamen Satz, daß die Welt einen zureichenden Grund haben müsse.

Anders, wenn nicht das Dasein der empirischen Welt, sondern ihre Beschaffenheit auf das Dasein eines nicht immanenten, sondern transzendenten Grundes hinweist und sogar über das Wesen desselben (Persönlichkeit, Eigenschaften) Schlüsse an die Hand gibt, wie es der sogenannte teleologische Beweis behauptet.

Dieser Beweis will aus der Ordnung und dem Zusammenhang der empirischen Welt, und zwar der materiellen wie der geistigen, aus Natur und Geschichte das Wirken eines geistigen, die Wohlfahrt der Lebewesen und speziell der Menschen erstrebenden, demnach persönlichen, zwecksetzenden, allmächtigen und weisen, heiligen und liebevollen Schöpfers und Leiters erkennen. Aber auch diese „Erkenntniß" verdient den Namen im strengen Sinn des Wissens nicht, so sehr sie als Ahnen und Vermuten, als eine Hilfslinie zur Gewinnung eines einheitlichen Weltbilds ihr psychologisches und logisches Recht hat.[1]

---

[1] Mindestens ein ebenso gutes als die sog. „heuristischen" Prinzipien der Naturwissenschaft, die werthvolle Hypothesen zur Begrün-

Vor allem müßte, um den Beweis beweiskräftig zu machen, der Zustand der Ordnung und des Zusammenhangs, der „Schönheit und Zweckmäßigkeit" in der empirischen Welt mit den Mitteln detaillirter Beobachtung als ein durchgehender, vollkommener konstatirt werden. Dies ist nicht möglich, so lange die Beobachtung Lücken hat. Aber auch soweit die Beobachtung reicht, bestätigt sie nicht, wie es die populär erbauliche Betrachtung oft präsumirt und besonders in England die natural theology mit Aufwand ungeheuren Materials nachzuweisen suchte, die These von der vollkommenen Zweckmäßigkeit. Sie erweckt vielmehr da und dort den Eindruck der Unzweckmäßigkeit oder zweifelhaften Zweckmäßigkeit; und über solche subjektive und wieder bestreitbare Eindrücke hinaus gehen Thatsachen, wie die der Krankheit und des Todes, des Kampfes der Kreaturen unter einander u. dgl. — Thatsachen, die der Christ aus der von ihm erkannten göttlichen Offenbarung heraus als Folgen der Sünde zu begreifen und mit der zweckmäßigen Weltordnung auszugleichen weiß, und die sich auch ohne Rekurs auf die christliche Offenbarung als Folgen einer abnormen Katastrophe erklären lassen — aber diese Annahme ist eben eine hypothetische Hilfslinie ohne nötigende Kraft; ein Versuch zu zeigen wie das teleologische Weltbild festgehalten werden kann, aber kein Beweis dafür, daß es festgehalten werden muß.

Oder aber man verzichtet, wie gegenwärtig da und dort proponirt wird, auf die durchgehende Zweckmäßigkeit der jetzigen und der ursprünglichen Welt. Man hält sich an die Zweckmäßigkeit, die eigenartige innere Ordnung in dem Kreis des Lebens, in dem sie evident ist, und postulirt für diesen Kreis, den man bald enger bald weiter zieht, den manche mit dem menschlichen Geistesleben und seinen Bethätigungen identifiziren, einen persönlichen Gott mit Weisheit und Liebe als nothwendige Ursache. Aber damit bringt man einen erschreckenden Dualismus in das

---

dung einer einheitlichen natürlichen Anschauung sind und bleiben, aber keineswegs zu empirisch erhärteten Erkenntnissen aufgebauscht werden dürfen und am wenigsten ihren Vertretern ein Recht geben, gegen das teleologische Weltbild als Phantasiestück ins Feld zu ziehen.

Weltbild. Auf der Einen Seite bleibt die unerklärte Welthälfte als peinliches, jetzt, da die andere Hälfte erklärt ist, doppelt peinliches Räthsel stehen; auf der andern ist jener in seinem Wirken beschränkte, nur einen Theil des Weltlebens als Domäne besitzende Gott selbst ein peinliches Räthsel: denn entweder fallen im Gegensatz zu seinen sittlichen Eigenschaften die sogen. „absoluten", Allmacht u. s. w., die doch selbst den sittlichen erst die absolute Kraft und Reinheit verbürgen, so daß diese ohne sie auch im beschränkten Kreis nicht sicher und erfolgreich wirken können; oder er ist ein „absolutes" Wesen mit blos „relativem" Wirken — ein allmächtiger Gott, der doch nicht die ganze Welt geschaffen hat und erhält und regiert, sondern nur ein Stück davon, etwa das menschliche Geistesleben — ein solcher Gott ist ein logisches und metaphysisches Unding. —

Aber lassen wir einmal die erörterten Schwierigkeiten beiseite, die mit dem Versuch eines teleologischen Weltbilds verbunden sind; setzen wir den Fall, daß entweder in Einem Lebensgebiet oder in der ganzen empirischen Welt die Qualität sich herausstellt, die man „Zweckmäßigkeit" zu nennen pflegt, und die ein verschieden bestimmbares Maß von Ordnung, Zusammenhang, Wechselwirkung der Kräfte und Erscheinungen und eine deutliche Tendenz zu Schönheit und Wohlfahrt des Einzelnen und des Ganzen in sich schließt — führt denn überhaupt diese Qualität mit Notwendigkeit auf ein mit Bewußtsein zwecksetzendes, transzendentes, geistig sittliches Wesen? Können nicht auch immanente Kräfte jene Qualität bewirken?

Das ist das eigentliche teleologische Problem. Man kann über seine Lösung zweifelhaft bleiben, und neben der logisch möglichen und unanfechtbaren, ästhetisch anziehenden und religiös befriedigenden Ableitung von einem transzendenten Gott, dem Schöpfer und Vater, auch die Ableitung von immanenten Kräften — wobei sich der Begriff des „Zwecks" und der „Zweckmäßigkeit" in den bereits gangbar gewordenen der „Zielstrebigkeit" verwandelt — für logisch möglich erklären; aber unsres Erachtens doch nur bis zu einem gewissen Punkte, der der letzteren Erklärung unüberwindliche Schwierigkeiten macht und eine eigene Erörterung fordert: nämlich bis zu denjenigen Erscheinungen im mensch-

lichen Seelenleben, die Beziehungen zur unsichtbaren Welt, zu einer transzendenten Potenz in sich schließen.

Es sind dies die Thatsachen des Gewissens mit seinem Anspruch, ein uns übergeordnetes Gesetz darzustellen, und der Religion mit der Vorstellung eines oder mehrerer transzendenten Wesen. Woher jener Anspruch des Gewissens, daß in ihm eine höhere Macht zu uns redet und unser Triebleben beurteilt und regulirt? Woher in der Religion die Vorstellung eines transzendenten Wesens, für das alle der Erfahrung entnommenen Merkmale endlicher Wesen nicht zutreffen, wenn nicht ein solches Wesen selbst die Vorstellung angeregt hat? Das ist der Kern dort des moralischen, hier des ontologischen Beweises. Aber hier wiederholt sich erstlich der dem teleologischen Beweis gemachte Einwand: ist denn — wie dort die „Zweckmäßigkeit" in der ganzen Welt — so hier Religion und Gewissen in der ganzen Menschheit zu konstatiren? als allgemeine lückenlose Thatsache? Die Religionsgeschichte und Anthropologie antwortet mit einem limitirten Ja. Inhalt, Klarheit und Energie der Gewissenspostulate und der religiösen Vorstellungen sind höchst verschieden; aber Spuren und Keime der Sache selbst finden sich überall, auch bei den geistig niedrigst stehenden Völkern und Menschen, wo nicht eine offenbar krankhafte Abnormität vorhanden ist. So hat denn der alte Beweis ex consensu gentium immerhin einen richtigen Ausgangspunkt. Läßt sich nun von diesem Ausgangspunkt mit Recht auf eine metaphysische Ursache schließen? Genügt nicht die psychologische Erklärung, so daß das Gewissen eben als ein allen Menschen gemeinsamer „sittlicher Trieb", die religiöse Vorstellung als eine allen Menschen gemeinsame Operation der Phantasie zu gunsten der Bedürfnisse des religiösen Triebs (s. Abschnitt I.) erscheint?

Aber das ist ja beim Gewissen das Merkwürdige, daß es — so sehr es im Inhalt seiner Forderungen mit einzelnen Trieben sich berührt — in der freien Kritik, die es am Triebleben übt, und in dem kategorischen Soll, das es ausspricht, ein durchaus heterogenes, oppositionelles, dominirendes Wesen zeigt, das auf eigene Wurzel deutet. Die Sprache,

die das Gewissen führt, schallt aus einer andern Welt in die menschliche Herzenswelt herüber — damit ist freilich über den Sprecher, über das transzendente Subjekt Genaueres noch nicht gesagt.

Und die religiöse Vorstellung — unterscheidet sie sich nicht von allen Produkten der Phantasie und Poesie dadurch, daß bei den letzteren das Bewußtsein ihres subjektiven Charakters den Menschen und die Menschheit begleitet, während bei der Gottesvorstellung ihre Realität dem Menschen selbstverständlich erscheint? Wie bei jenen poetischen und Phantasiegebilden der Glaube an ihre objektive Realität eben nur als krankhafte, fixe Idee vorkommt, so erscheint im religiösen Gebiet das Bestreben, seine Vorstellungen auf Fiktion oder bloß subjektive Phantasmagorie zurückzuführen, als Ausnahme. Welche Motive dem Menschen den Gottesglauben so wichtig machen, haben wir im I. Abschnitt erörtert: es ist der kombinirte Trieb der Selbsterhaltung und Gemeinschaft, der nur bei einem absoluten Wesen sich beruhigt. Auf die Analyse dieser Triebe kommen wir nicht zurück. Hier handelt es sich blos um die Thatsache, daß jene Triebe diese Kraft entfalten und diese Richtung aufs Transzendente nehmen, und daß dabei der Erkenntnißtrieb ihnen so willfährig zu Dienst ist, ihnen sofort die Gottesvorstellung zur Verfügung stellt; darum, daß der Mensch, wenigstens bis die Reaktion des selbständigen Erkenntnißtriebs eintritt, an die Gottheit ohne Weiteres glaubt und ohne Weiteres sich unter sie stellt, ja die Gottheit in sein äußeres und inneres, geistiges und materielles Leben eingreifend vorstellt in einem Maß, das unter allen Umständen die Autonomie des Menschen beschränkt und seine egoistische Selbstschätzung herabstimmt.

Für dieses Sich Stellen und Sich Beugen unter eine transzendente Macht, das den verschiedensten Völkern und Jahrhunderten gemeinsam ist, meinen wir einen zureichenden Grund nur zu finden durch die Annahme, daß ein entsprechender Eindruck auf das innere Leben des Menschen aus einer transzendenten Welt, von einem transzendenten Wesen ausgegangen ist und ausgeht.

So haben wir denn den alten Gottesbeweisen, dem kosmologischen, ontologischen, teleologischen und Consensus-Beweis immerhin Wahrheitselemente abgewonnen und können schließlich eine wirkliche metaphysische Erkenntniß fixiren: freilich bescheiden genug und mehr negativ als positiv: daß es ein („ein" hier natürlich nicht im numerischen Sinn) metaphysisches Wesen gibt, dessen Eindruck überwältigend auf den Menschen eindringt und die psychischen Thatsachen des Gewissens und der Religion bedingt.

III.

Ueber die Qualität dieses Metaphysischen ist damit noch nichts ausgesagt. Und die Vorstellungen darüber, die sich in der Menschheit finden, haben nur sehr problematischen Werth. Wären sie einheitlich, so könnte von ihnen als dem Einen treuen Reflex des Metaphysischen zurück geschlossen werden. Sie sind aber so mannigfaltig und entgegengesetzt als möglich, vom Fetisch- und Gespensterglauben des Negers und Indianers bis zum Gottesglauben des Christen und der Bibel; vom Polytheismus bis zum Monotheismus und Trinitarismus; von materialistisch gefärbter und verunreinigter bis zu völlig geistiger Gottes-Vorstellung. Und das Gemeinsame reduzirt sich eben auf die negative Idee der transzendenten Erhabenheit und die primitive der Ueberlegenheit. Die Art und Weise nun aber, wie jene beiden Ideen näher bestimmt und modifizirt werden, so daß z. B. in vielen Religionen die transzendente Erhabenheit doch Raum läßt für eine Offenbarung, und so daß die Ueberlegenheit in verschiedenem Maß und mit verschiedenen Motiven wirksam gedacht wird; die Art, wie der Rahmen jener Ideen ausgefüllt, das Wesen und Wirken der Gottheit positiv vorgestellt wird — sie ist, wie nicht nur der Religionshistoriker und Religionsphilosoph, sondern jeder aus dem nächsten Kreis der Beobachtung und aus der Selbstbeobachtung konstatiren kann, durch so viele psychische Faktoren: persönliche Stimmung, nationale und Familientraditionen, Naturgefühl, Lebenserfahrung u. s. w. bedingt, daß es fast unmöglich scheint, aus der subjektiven Verhüllung einen objektiven Kern herauszuschälen, von der empirischen

Analyse jener Manchfaltigkeiten zu einer positiven Erkenntniß vom Wesen und Wirken des Metaphysischen vorzudringen.

Man kann die Erreichung dieses Ziels auf einem doppelten Weg versuchen.

Man sagt etwa: die Lebhaftigkeit der religiösen Vorstellung, ihre überaus innige Verflochtenheit mit dem ganzen geistigen Leben ist ein Zeugniß für die Realität ihres Inhalts; ist ein Reflex des Objektiven. Aber jene Lebhaftigkeit kann ebensogut ihre eigentümliche Wurzel haben in der Lebendigkeit des innern Lebens überhaupt, besonders des Fühlens und des Vorstellens, die sich, wo sie in einem Menschen sich findet, natürlich auf diesem Gebiet wie auf andern, ja mit höchster Intensität kund gibt. Jene Lebhaftigkeit findet sich ja bei den entgegengesetztesten religiösen Vorstellungen und im höchsten Grad bei krankhaft schwärmerischen. Sie zum Kanon für die Realität der religiösen Vorstellung zu machen ist darum ganz verkehrt, so häufig dieser Kanon immer wieder aufgestellt wird, weniger von Seiten der Religionsgeschichte und Theologie, als von religiös lebendigen Leuten, die ihn auf sich selbst anwenden, und mit ihrem „Ich fühls = ich habs" zwar ein schönes Zeugniß ihres intensiv religiösen Lebens, aber keinen Beweis für die Realität ihrer religiösen Vorstellungen geben.

Weiter als dieser Weg des lebendigen Gefühls und des sogenannten testimonium spiritus sancti führt vielleicht ein anderer Weg.

Wir erweisen, sagt man uns, die Realität unsres religiösen Vorstellungsinhalts nicht durch die Lebendigkeit oder Unmittelbarkeit unsres Gefühls; sondern damit, daß wir ihn aus göttlichen Offenbarungsthaten entnommen, aus gottgegebenen Urkunden geschöpft haben. Der Christ speziell sagt: ich kenne Gott, weil Er in Christus mir offenbar geworden ist, oder: ich kenne Gott aus Seinem Wort, das ich in der Bibel besitze.

Freilich zunächst ein reiner Zirkelbeweis. Denn bewiesen muß ja erst werden, daß in Christus „Gott offenbar" ist und daß die Bibel „Gottes Wort" ist, oder enthält.

Was nicht bewiesen zu werden braucht, und für jede verständige Betrachtung vornweg feststeht, ist nur dies: durch Christus ist eine weltbewegende religiöse Umwälzung geschehen; im Anschluß an seine religiöse Wirksamkeit hat sich die Religion entwickelt, die in ihm die Offenbarung Gottes (κατ εξοχην) erkennt. Und: in der Bibel haben wir die Urkunde dieser Religion, eine Urkunde, der die christliche Kirche und die sich selbst an etlichen Stellen göttliche Inspiration beimißt.

Können wir nun von dieser Thesis zu jenem Resultat fortschreiten, in der Bibel Gottes Wort, in Christus Gottes Offenbarung zu finden, und wie können wir es etwa?

Vor allem handelt es sich darum, ob wir die beiden eben koordinirten Fragen nicht durch Subordination auf Eine zurückführen können. Da wir das Leben und Wirken Christi eben aus der Bibel kennen lernen, wird die Frage nach Seinem Offenbarungscharakter nicht zur abgeleiteten, sekundären, während als die primäre Frage die nach dem Wahrheitsgehalt und Inspirationswerth der Bibel vor uns steht? Wird die letztere in altorthodoxer Weise bejaht, so ergibt sich daraus ja schon die Treue ihrer Darstellung von Christi Person und Werk, und es handelt sich blos um sorgfältige Nachzeichnung des Bildes. Je nachdem sie aber verneint oder beschränkt wird, fällt oder modifizirt sich eben damit die biblische und kirchliche Anschauung von Person und Werk Christi. Freilich bleibt auch in diesem Fall Leben und Wirken Christi übrig als ein Räthsel, das der Lösung harrt; als ein Blatt nicht nur der Bibel, sondern der Weltgeschichte.

Der eben geschilderte Weg ist der literarische, den die alte Apologetik wie die ältere Kritik meist gegangen ist.

Aber da doch die Bibel ein Produkt der von Christus ausgehenden geistigen Bewegung, ja deren wichtigster Niederschlag ist, hängt nicht vielmehr die Werthung der Bibel ab vom Verständniß Christi und des Werthes seiner Person und seines Werks, vom Einblick in die ganze von Ihm ausgegangene Bewegung? Liegt nicht hier die primäre Frage? So die modernen geschichtlichen Schulen.

Allerdings können sie, um jenes geschichtliche Verständniß Christi zu gewinnen, der Benützung der biblischen Schriften sich auch

nicht entschlagen; aber sie benützen sie ohne Bindung an ihre Autorität, mit freier Kritik und in Kombination mit andern zeitgeschichtlichen Quellen. Freilich eines Urtheils über den spezifischen Werth jener biblischen Quellen können sie sich doch nicht entschlagen und sie haben immer wieder den besonderen Umfang zu rechtfertigen, in dem sie dieselben benützen.

So lassen sich beide Methoden nicht völlig auf Eine zurückführen, sondern bleiben neben einander bestehen als parallele, durch eine Masse von Hilfslinien mit einander verbundene Versuche der Gotteserkenntniß, die man dort aus der Bibel, hier aus der geschichtlichen Erscheinung Christi zu gewinnen strebt.

Und zwar wird auf beiden Seiten vor allem eine möglichst gründliche Erkenntniß des empirischen Objekts, also dort der Bibel, hier des Lebens Jesu, nach Entstehung, Inhalt, zeitgeschichtlichen Verhältnissen, Einrahmung in die Kulturgeschichte u. s. w. zu erstreben sein. Das geschieht dort in der „biblischen Einleitung“, hier in den Forschungen, die man eben mit „Leben Jesu“, zusammenfassend bezeichnet.

Und je nachdem nun das Resultat ausfällt, wird man berechtigt sein, von ihm metaphysische Schlüsse zu ziehen: Es kann das Leben Jesu, sein Thun und Reden und Erleben, einen einzigartigen Charakter aufweisen, der seinen zureichenden Grund nur in einer Offenbarung Gottes, in einem spezifischen Verhältniß Gottes zu Christo erkennen läßt und uns so in Christo Gott erkennen lehrt. Und es kann die Bibel ein von allen andern Litteraturprodukten verschiedenes Gepräge aufweisen, das — in irgend welchem Maß — für ihre Wahrheit zeugt und auf einen — in irgend welchem Maß — thätigen direkt göttlichen Faktor bei ihrer Entstehung zurückführt, also in der Bibel und aus ihr Gott erkennen lehrt.

Diese Möglichkeit darf ja jene objektiven Untersuchungen nicht parteiisch beeinflussen. Aber ganz natürlich gibt diese Möglichkeit, und die brennende Frage, ob sie in Folge der Untersuchungen zur Wirklichkeit sich gestalte, der Forschung das größte und tiefgehendste Interesse und den mächtigsten Impuls.

Darum ist die gegenwärtige, gegenüber früheren dogmatisch-systematischen Jahrzehnten und Jahrhunderten auffallend **starke Betreibung** gerade dieser **zwei theologischen Disziplinen, Leben Jesu** und **biblische Einleitung**, ihre kritisch freie und unparteiische Behandlung **weit entfernt** davon, der theologischen Gegenwart, wie wehmütige retrospektive Religionsphilosophen meinen, ein **dogmatisch-metaphysisches Armutszeugniß** auszustellen; im Gegentheil, sie **beweist**, daß man endlich auf der **rechten Fährde** ist, den dogmatisch-metaphysischen Problemen **nahe zu kommen**, und die Dogmatik auf festeren Fundamenten zu erbauen als die früheren, kühnen und schlanken, aber etwas schwindsüchtigen spekulativen Pfeiler es waren. Sollte auf jenen Fundamenten eine schmalere Dogmatik sich aufbauen lassen als die alte, so gälte es eben amica orthodoxia, magis amica veritas. Glücklicherweise ist aber diese Befürchtung hinfällig. Daß auf jenen Fundamenten empirischer Erkenntniß sich eine durchaus nicht schmale, sondern reiche dogmatische Erkenntniß aufbaut und immer mehr sich aufbauen und ausbauen wird, das ist für den Verfasser eine Ueberzeugung, die sich ja freilich zunächst bescheiden muß, subjektiv zu sein und sich in jene empirischen Forschungen der Einleitung und des Lebens Jesu durchaus nicht zum Voraus eindrängen darf, für die aber die bisherigen Ergebnisse dieser Forschungen sprechen — das Detail hierüber gehört nicht in diese erkenntnißtheoretische Arbeit. Natürlich bleibt mit dem Rest des Unerforschten und Unaufgeklärten in jenen Disziplinen stets auch ein Rest von Unerkanntem auf dogmatisch-metaphysischem Gebiet, der zwar zu immer vollständigerer Ergänzung einlädt, aber die Kernpunkte und den wesentlichen Zusammenhang dogmatischer Erkenntniß nicht schädigt und den dadurch der Religion selbst geleisteten Dienst der intellektuellen Deckung (siehe Abschnitt I.) nicht aufhebt.

Neben das „Leben Jesu" und die „biblische Einleitung" tritt — last nos least — gleichsam als Fortsetzung der ersteren (und gewissermaßen auch der zweiten) Disziplin die **Kirchengeschichte**. Sie hat zum Objekt die sämmtlichen **Wirkungen, die von Christus in die Welt ausgegangen** sind, alle die aus jenen Wirkungen sich ergebenden Ereignisse, Konflikte, Entwicklungen

u. s. w. — Das alles sachlich genau zu eruiren und unparteiisch objektiv darzustellen ist ihre erste Aufgabe. Die Kirchengeschichte ist darum als solche ein unermeßlich wichtiger Bestandtheil der Religions-, Kultur- und Weltgeschichte. Aber sie ist mehr als das. Sie fordert ja zu der Frage heraus, ob jene Wirkungen auf einen metaphysischen Grund schließen lassen, der sich im historischen verbirgt, auf eine Offenbarung Gottes in Christus und seit Christus? In der That ist diese Frage das tiefste und gewaltigste Motiv der Kirchengeschichte; und wer Kirchengeschichte ohne dieses Motiv treibt, ist zum mindesten banausisch zu nennen; er hat von der Wichtigkeit seines Gegenstandes keine Ahnung, und es wird ihm darum, bei aller Detailgelehrsamkeit, stets an der rechten schließlichen Werthung und Beleuchtung seines Gegenstandes fehlen.

Jene große Frage wird sich nun beantworten eben nach dem mit Sorgfalt herausgestellten Befund der geschichtlichen Thatsachen: je nachdem dieser Befund geartet ist, werden wir uns entweder zur Erklärung der Thatsachen mit menschlichen, psychischen Motiven oder etwa mit dem Rückgang auf einen allgemein teleologisch-metaphysischen Hintergrund, auf eine göttliche „Anstalt zur Erziehung des Menschengeschlechts“ begnügen, oder aber in den Grundthatsachen der Kirchengeschichte Thaten göttlicher Offenbarung, in ihren leitenden Faktoren Organe der Offenbarung und in ihrem Ausgangs- und Mittelpunkt Christus die absolute Offenbarung erkennen. Es ist klar, daß durch dieses Resultat rückwärts auch die geschichtliche Vorbereitung des Wirkens Christi, die Geschichte des alttestamentlichen Volkes, in eine ganz neue Beleuchtung tritt, und nach allen Seiten in die Religions-, Kultur- und Weltgeschichte die Lichter neuer Erkenntniß fallen, die uns theils gleichartige Offenbarungsspuren und damit das Einheitliche im Verhältniß Gottes zur ganzen Menschheit und im gottgesteckten Beruf der Menschheit zeigen, theils den ungeheuren Abstand zwischen der Offenbarung und Offenbarungsreligion κατ εξοχην und allen übrigen geistigen Erscheinungen und damit deren Einzigartigkeit und Vollkommenheit bestätigen. So wird die Kirchengeschichte recht eigentlich ein

brennendes und scheinendes Licht im Chaos aller Geschichtsforschung, der Schlüssel zur Lösung aller historischen Probleme.

Daß die Kirchengeschichte in der That jene Resultate erreicht, die mit jedem Fortschritt ihrer Forschung sich bestätigen und vervollständigen, das ist eine aus dem bisherigen Arbeitsergebniß derselben geschöpfte Ueberzeugung, die im Detail zu rechtfertigen wiederum nicht hieher gehört, die aber dazu führt, die kirchengeschichtliche Forschung ebenso wie die biblische Einleitung und das Leben Jesu mit freudigster Anerkennung zu begrüßen und zu begleiten.

In dem energischen Betrieb dieser drei Disziplinen liegt, um das noch einmal zu entschiedenem Ausdruck zu bringen, nicht eine Vernachläßigung des metaphysischen Interesses, sondern der Einzige Weg, dasselbe reell zu befriedigen und eine theologische Erkenntniß zu gewinnen, die ebenso als abschließendes Glied im Gesammtorganismus der menschlichen Erkenntniß ihr Recht und ihre Notwendigkeit, wie für die Deckung, Stärkung und Reinigung — wenn auch nicht Begründung — der Religion ihren praktischen Werth hat.

Die württembergische Kirchenvisitation in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Von Archiv-Sekretär Dr. **Schneider** in Stuttgart.

Die Einrichtung der Landesvisitation, welche der Natur der Zeit nach wesentlich Kirchenvisitation war, blieb in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts — und lange darüber hinaus — zum Zweck landesherrlicher Oberaufsicht bestehen, auch als die Visitation der einzelnen Dekanate durch ihre Superintendenten in der Synodalordnung von 1547 und in der Kirchenordnung von 1559 geregelt war. Diese Kirchenordnung enthält auch die Instruktion der Landesinspektoren, die aber nicht, wie Eisenlohr (Einleitung zu den Kirchengesetzen S. 76) will, damals erst eingesetzt wurden, sondern die ursprüngliche Form staatlicher Beaufsichtigung der evangelischen

Kirche Württembergs darstellen, während eine eigentliche Kirchenvisitation erst allmählich sich ablöste. Diese, seit 1547 bestehend, ist sowohl von der seit 1553 als kirchliche Verwaltungs- und Aufsichtsbehörde bestehenden Visitation, als auch von der oben bezeichneten Landesvisitation zu unterscheiden.

Auch über die kirchlichen Zustände der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts erhalten wir aus Akten der Landesvisitation Auskunft.

I.

„Von wegen aufgelegter Inquisition zu Göppingen" kam der nunmehrige Gröninger Vogt H. Resch, der schon 1550 und 1551 Visitator war, am 28. Juli 1556 nach Stuttgart, um sich dort abfertigen zu lassen. Am 2. August ritt er nach Göppingen, gelangte am 5. nach Heiningen, am 6. nach Boll, 7. nach Gruibingen, 8. nach Betzgenried, 9 nach Hattenhofen, 10. nach Schlierbach, Hochdorf, Reichenbach, 11. nach Ebersbach und Uhingen, 12. nach Faurndau, Kleineislingen, 13. nach Hohenstaufen, 14. wieder nach Göppingen und kehrte am 16. August zurück. Dabei brauchte er für sich einen Knecht und etliche Personen und verzehrte 15 fl. 13 Batzen 1 Kreuzer, was der geistliche Verwalter zu Göppingen bezahlte. Das Ergebniß seiner Visitation, soweit sie sich auf Kirchliches bezog, ist folgendes:

In Göppingen halten sich Pfarrer D. Jakob Andreä und Lukas Osiander mit Lehr, Leben und Exempel in der Kirche, bei Kranken und sonst wohl und ehrlich, sie halten Leichenpredigten und lehren den Katechismus. Auch ihr Hausgesinde ist unsträflich. Auch vom Subdiakonus, der noch nicht lange hier ist, ist kein Fehler bekannt. Alle drei sind gar nicht weinsüchtig oder höhnisch, gehen auch nicht mit Arznei um. Wenn D. Jakob hier ist, visitirt er fleißig die Schulen; geklagt wird, daß er so oft auswärts verwendet wird; wenn er fort ist, halten die Diakonen den Katechismus nicht, predigen aber Abends. Der lateinische Schulmeister M. Jakob Gantz hält sich mit Lehr und Leben wohl; der Provisor aber ist etwas weinsüchtig und darum schon verabschiedet. Der deutsche Schulmeister Wanger ist unlängst seines Unfleißes halber beschickt; es möchte ihm seiner Besserung halb noch eine Zeit zugesehen werden. Die Beamten besuchen die Predigten. Die Ge-

meinde geht fleißig in die Morgenpredigt und besucht gemeinlich das Nachtmahl; zur Vesperpredigt und Katechismus ist es gleichwohl etwas fahrlässig zugegangen. Gotteslästerung wird gestraft und ist im Abgang; die Völlerei hat etwas abgenommen. Das Almosen wird an Sonn- und Feiertagen mit dem Säcklein vor der Kirche gesammelt, ebenso mit Butten und Büchsen auf der Gasse und bei Hochzeiten; wer täglich Almosen empfängt, muß die Zeichen tragen, darf nicht in die Zeche und hat eigene Stühle in der Kirche. Die Spitäler werden zur Kirche angehalten. Im ganzen Amt ist nur einer bekannt, der sich mit Zaubern und Wahrsagen abgibt.

In Heiningen beträgt sich Pfarrer Conrad (Windeisen)[1]) in der Kirche, bei den Kranken und sonst fleißig, eingezogen und wohl und hält am Sonntag den Katechismus; er ist nicht weinsüchtig, höhnisch oder zänkisch und kommt nie in ein Wirthshaus; auch geht er nicht mit Arznei um. Ueber sein Hausgesinde ist keine Klage. Schule hat nur der Pfarrer selbst im Winter gehalten; sonst ist keine da. Die Gemeinde geht fleißig in die Morgenpredigt; aber Abends ist es, wie in andern Orten liederlich und sind die Leute nicht wohl von der Zeche in die Predigt zu bringen. Mit dem Wiedertauf sind etwa 8 Personen behaftet; viele Leute sind mit Besuchung des Nachtmahls hinterstellig, so daß auf vergangene Ostern nicht über 100 Personen zum Nachtmahl gegangen, wiewohl es sich gebessert, da Ostern 1555 nicht über 14 Personen dazu gegangen. Auf des Pfarrers besonderes Ansprechen haben sie gesagt, sie haben Abscheu, daß sie vorher vermöge der Kirchenordnung sollen insonderheit examinirt werden, weil es zuvor etliche Zeit nicht im Brauch gewesen. Die Gerichtspersonen gehen noch nicht wieder zum Nachtmahl, da es ihnen der Pfarrer so grausam und hoch angepriesen, daß sie es nicht wüßten würdiglich zu empfangen; der frühere Pfarrer Joachim Aberlin habe es so hoch dargethan und die Gemeinde hinterstellig gemacht; folgends sei er wieder umgeschlagen und habe helfen Meß singen. Gotteslästern und Zutrinken hat abgenommen; Almosen wird nicht gesammelt.

[1]) Die in Klammern gesetzten Namen sind aus Binder, Kirchen- und Lehrämter, ergänzt.

Pfarrer Hans Wendel in Boll hält sich in der Kirche mit Predigt und Katechismus, bei den Kranken und sonst wohl; er ist eingezogen, nicht zänkisch, besucht kein Wirthshaus und geht nicht mit Arznei um. Auch sein Hausgesinde ist unärgerlich. Schule ist nicht vorhanden; der Pfarrer hält im Winter selbst Schule. Die Gemeinde besucht die Predigt fleißig, wird auch dazu angehalten; das Nachtmahl gebrauchen sie alle gemeinlich; Gericht und Rath gehen fleißig zur Predigt. Gotteslästern und Volltrinken ist nicht abgestellt, weil die Amtleute zu Göppingen den Schultheiß nicht unterstützen; auch sind dem Pfarrer etliche Male die Fenster eingeworfen und die Thüren bei Nacht aufgetreten worden. Almosen wird nur noch bei Hochzeiten gesammelt, weil sonst nichts gefallen sei.

In Gruibingen ist Pfarrer Wilhelm Buck mit Fleiß und Predigten in der Kirche, auch Haltung des Katechismus nicht zu strafen; er ist nicht weinsüchtig, höhnisch oder zänkisch; nur wird nach des Schultheißen Anzeige auf der Kanzel bald vermerkt, wer sein Weib erzürnt habe. Der Diakonus M. Hans (Morus), der Ganslosen versehen und dem Pfarrer geholfen, hat sich in alleweg mit Lehr und Leben dermaßen gehalten, daß man lieber in seine, denn des Pfarrers Predigten gegangen ist. Arznei treibt keiner von ihnen. Schule ist keine da; nur M. Hans hat zu etlichen Zeiten Schule gehalten. Die Gerichts- und Rathspersonen gehen fleißig in Kirche und Nachtmahl und sind mit täglicher Völlerei und anderen Lastern nicht behaftet. Die Gemeinde hört fleißig die Predigt und besucht gemeinlich das Nachtmahl, wiewohl es der Pfarrer oft hält und man gemeinlich nicht allemal dazu geht. Gotteslästern und Zutrinken nimmt ab. Almosen wird nur bei Hochzeiten gesammelt.

In Ganslosen ist der Diakonus M. Hans zwar fleißig genug gewesen, aber seit Monatsfrist nicht mehr erschienen. Uebrigens komme er nur Sonntags, predige und gehe davon, halte weder Mittagspredigt noch Kinderlehre und unterweise die Kinder nicht.

In Betzgenried ist Pfarrer Daniel Mezger still, eingezogen und nicht weinsüchtig. Schultheiß, Gericht und Gemeinde gehen fleißig zu Kirche und Nachtmahl. Gotteslästern und Vollsaufen

ist nicht gemein, sondern wird abgewöhnt und gestraft. Almosen wird nicht gesammelt.

Die Gemeinde Hattenhofen bittet um einen anderen Pfarrer. Denn Hans Schrayer von Biberach ist ein alter lahmer Mann, der nicht aus dem Haus kann; er predigt auf einer Schranne und hält den Katechismus nicht mehr, ist auch an Reden mangelhaft. Doch ist er nicht weinsüchtig und sein Hausgesinde unärgerlich. Die Gemeinde geht fleißig zu Predigt und Nachtmahl. Das Gotteslästern ist nicht gemein; wenn man aber zum Wein gerathe, trinke man viel genug. Almosen wird nicht gesammelt.

In Schlierbach hält sich Pfarrer M. Michael Hainken von Kirchheim in Lehr und Leben fleißig und wohl, nur daß er sich in der Predigt selbst heftig erzürnt; er hält den Katechismus, ist eingezogen und nicht weinsüchtig, geht nicht mit Arznei um; sein Hausgesinde ist unärgerlich. Volltrinken hat zu-, Schwören abgenommen. Almosen wird nicht gesammelt.

In Hochdorf ist seit 1/2 Jahr Pfarrer Hans (Gering). Er predigt alle Sonntage und hält die Kinderlehre fleißig genug, doch nicht so fleißig, als der vorige Pfarrer. Er hält sich einem vollen und ungeschickten Landsknecht gleicher denn einem Pfarrer und trägt eine Wehre. Geht häufig aus dem Flecken und wenn er, wenn auch selten, zum Wein kommt, begehrt er nur feindlich zu saufen, wird voll und läßt dann etwa die Juppe oder die Wehre dahinten, ist auch schon mit bloßem Messer in's Dorf gezogen. Er hat gesagt, er wolle dem Teufel viele zuschicken, schwört übel und landsknechtisch und hat vergangenen Heuet gedroht, wenn man ihm den Zehnten nicht recht gebe, wolle er die Leute durch die Backen hauen. Sein Weib hilft ihm zum Essen und Trinken, hält sich sonst nicht unärgerlich, schwört und ist frech. Schwören und Saufen ist wie an andern Orten. Das Almosen wird nur bei Hochzeiten gesammelt.

Der Pfarrer zu Reichenbach ist im Amt fleißig und ernstlich, geht aber fast alle Tage zu Wein und Gesellen; mancher denke dann, was ein anderer thun solle, wenn er sich also voll trinke. Er hat den Schultheißen geschlagen und den Schützen, über einen von Hochdorf in der Trunkenheit gezückt und ist dabei

auf die Erde gefallen; sein Weib hat er einmal mit bloßer Wehr aus dem Hause gejagt. Die Gemeinde geht fleißig in die Predigt; es wird auch darob gehalten. Schwören ist gemein genug, auch das Trinken; aber doch hat es mit keinem Noth. Almosen wird in der Kirche und bei Hochzeiten gesammelt.

Pfarrer M. Philipp Andreä ist noch nicht lange in Ebersbach; er ist in der Kirche fleißig, auch ist bei den Sterbenden und dem Katechismus kein Mangel; aber er ist etwas zu muthig, wollte gern sich Amtens und aller Händel annehmen. Vor zwei Monaten ist einer geschlagen oder gestoßen worden, dem es doch gar nichts geschadet; darauf hat der Pfarrer, als er nach Göppingen geritten, eine Feuerbüchse mit sich geführt; damals hat er ein Trünklein gehabt, ist aber sonst nicht weinsüchtig. Die Gemeinde besucht die Predigten fleißig und geht gemeinlich des Jahrs ein Mal zum Nachtmahl; sie wird auch dazu angehalten. Gotteslästern und Zutrinken hat nicht abgenommen. Almosen in der Kirche und bei Hochzeiten gesammelt.

In Uhingen ist Peter Jäger in der Kirche fleißig und hält sich allewege wohl, ist einheimisch, geht nicht in die Wirthshäuser. Nicht ohne aber sei es, daß ihm in seinem Haus der Wein als einem alten Mann bald erschieße, sei jedoch gar nicht ungeschickt dabei. Gericht und Gemeinde geht fleißig zu Kirche und Nachtmahl. Schwören und Volltrinken wird nicht sonderlich gestraft, doch ist das Trinken vor Jahren größer gewesen. Almosen wird nicht gesammelt.

Der Pfarrer von Albershausen hält sich in Predigten und sonst wohl, ist nicht weinsüchtig, denn daß man ihm zu Zeiten den Wein ansehe. Den Katechismus hält er nicht allemål. Arzt ist er nicht. Almosen nicht gesammelt.

Pfarrer Hans Scheyring zu Faurndau mit den Weilern Wangen und Bartenbach ist in der Kirche fleißig mit Katechismus und sonst, nicht weinsüchtig, sondern eingezogen. Sein Hausgesinde ist ohne Klage. Schwören ist nicht gemein, Volltrinken im alten Brauch. Almosen nicht gesammelt.

Nach Kleineislingen kommt der Göppinger Diakonus Sonntag Nachmittags, thut eine Predigt, hält nicht Kinderlehre, da er die Pfarr zu Holzheim auch versieht. Aber der vorige

und jetzige Diakonus ist etwann in 14 Tagen oder 3 Wochen nicht gekommen. Sie bitten, daß er einen Sonntag um den andern die Morgenpredigt in Holzheim und Eislingen thun solle. Der jetzige Diakonus sei nicht weinsüchtig; als aber der vorige Prediger, der jetzt zu Staufen ist, bei ihnen gepredigt, sei er etliche Male voll geworden. Gotteslästerung und Völlerei hat viel abgenommen. Almosen nicht gesammelt. Die Kastenrechnung ist seit 1536 nicht gestellt; die Register seien im Krieg verloren.

In Hohenstaufen ist Pfarrer Martin (Sartor) mit seinen Predigten fleißig; mangelt an Haltung des Katechismus an ihm nicht, allein, daß man nicht fleißig dazu kommt. Er hat sich etwann voll getrunken, aber auf Untersagen D. Jakobs ist er jetzt eine Zeit lang davon abgestanden und kommt nicht viel in die Wirthshäuser. Er geht nicht mit Arznei um. Die Gemeinde besucht die Predigten nicht fleißig, sondern geht am Sonntag ehern (Aehren lesen) und sonst. Gotteslästern und Volltrinken sind ziemlich im Schwang. Kein Almosen gesammelt.

II.

Im Jahr 1589 wurde die Stadt Tübingen am Ende des Januar, das Amt von 1. bis 21. März durch die herzoglichen Räthe Hans Burkard von Anweil und Dr. Jakob Haug, sowie den Nürtinger Vogt Mitschelin nebst andern zugleich deputirten Räthen und Dienern visitirt; der Befund wurde am 26. April berichtet.

In Tübingen ist wegen Probst und Kanzler D. Jakob Andreä von Untervogt, Gericht und der Ehrbarkeit die größte Klage, daß er dem gemeinen unruhigen Gesind gegenüber zu leichtgläubig sei und, wenn er einmal von jemand eingenommen, sich nicht mehr berichten lasse und gleich auf der Kanzel wider Untervogt, Bürgermeister und Gericht tobe, sie verdamme und dem Teufel ergebe. So habe er, als er wegen eigenmächtiger Neuerung mit den Kirchengefällen vom Gericht befragt worden sei, solches gleich am folgenden Sonntag unter den Text des concilii Tridentini von der Rechtfertigung gebracht: er sei auch gerechtfertigt worden des Almosen halb, das er nicht mehr dem Spital habe ausfolgen lassen; denn damit seien nur die Taglöhner, Schneider und

Schuster bezahlt worden. Diese Predigt ist von den Gegnern nicht allein in Herbergen, sogar zu Ulm, spöttlich traktirt worden, sondern hat auch bei den unnützen Bürgern mehr Unruhe als Frucht geschafft. Ferner als der Probst das Spital visitirt, habe er ohne rechte Untersuchung auf der Kanzel gesagt, wie viel Wein der Spitalmeister und seine Gäste ausgesoffen und durch die Gurgel gejagt; ob man vermeine, daß ihnen der Durst gelöscht worden. Pfarrer M. Johann Sigwart und die Diakonen M. Christoph Stehelin und M. Eberhard Bidembach haben durchaus ein sehr gutes Zeugniß. Der Präceptor M. Eusebius Steter und die Kollaboratoren M. Melchinger und M. Holder sind fleißig und bescheiden. Am deutschen Schulmeister Kern ist kein Mangel; er klagt, daß das Schulgeld so mühsam einzubringen sei und daß er auf Befehl des Probstes zur Sommerszeit, da man wöchentlich einmal den Weingärtnern und denen, so früh in das Feld gehen, eine Morgenpredigt halte, mit seinen Schülern in der Frühe vor 3 Uhr in der Jakobskirche die Litanei singen müsse, welches den Knaben gar zu früh und beschwerlich. Auch sei es am Lernen hinderlich, daß sie am Dienstag vom ersten Zeichen bis zum Zusammenläuten, also eine ganze Stunde, in der Kirche singen müssen, während doch niemand vor dem letzten Läuten komme. Die Mägdlein haben seither keine eigene Schule, sondern werden meist zum deutschen Schulmeister geschickt. Deßhalb wurde von Amtleuten und Gericht dahin bedacht, daß auf dem Kirchhof, da die alte Gruft steht, eine Mädchenschule gebaut und ein taugliches Weib zu einer Schulmeisterin bestellt werden solle; an diesem Bau ist schon der untere Stock von Steinwerk aufgeführt. Die Predigten werden von den Amtleuten, Gericht, Rath und männiglich an Sonn- und Feiertagen fleißig und eifrig, aber von Untervogt und Gericht zu Abend, wie auch an Werk- und Bettagen gar fahrlässig besucht, was ihnen mit Ernst untersagt wurde. Während der Predigt sollen nicht mehr blos die Stadtknechte, sondern auch die vom Rath umgehen, wie es auch eine Nothdurft, daß wegen der Universitätsverwandten der Pedell mit einem oder zwei Buchbindern auch umginge. Während der Abendpredigten sind alle Zechen auf dem Rathhaus abzustellen. Dem Spital sind 1539 folgende Pfründen, Pflegen, Stiftungen und Brüderschaften in-

korporirt worden: Unserer Frauen zu S. Georgen, Seelhaus, S. Antonius Pflege, S. Niklas zu Wendfeld, großes Almosen, das von Katharina Lagerin gestiftet, S. Jakobs Bruderschaft, Unserer Frauen zu den Armen, Sondersiechen, Augustinerkloster. Im Seelhaus werden 30 Waisen verhalten, aber in finstern, dumpfen Stuben, was zu verbessern. Gotteslästerung ist gar gemein bei Alten und Jungen, Männern und Weibern und wird nicht mit rechtem Ernst angesehen; doch wird, was zur Anzeige kommt, gestraft. Trunkenheit ist vor der Zeit gar gemein gewesen, jedoch hat jetzige schwere Weintheurung dem größten Theil „das Zigelin abgeschlagen". Unzucht ist gar gemein; was unter der Bürgerschaft vorkommt, wird alles bestraft, was unter der Universität, bisher nicht; mit guter Gelegenheit wäre auf dem Lustnauer Thor ein Frauengefängniß herzurichten. Die Verschwender werden ernstlich bestraft, nur die Hochzeiten namentlich von den Universitätsverwandten zu üppig gefeiert. Die Kleidung ist bei männiglich übermacht.

In Weilheim ist Pfarrer Christoph Heerbrand im Kirchendienst mit Predigen, Reichung der Sakramente, Unterrichtung der Jugend im Katechismus fleißig genug, aber daneben in Einziehung des kleinen Zehnten ziemlich eigennützig. Die Gemeinde kommt an Sonn- und Feiertagen nach dem Zusammenläuten gar langsam erst nach dem Gesang und gemeinen Gebet in die Kirche. Keine eigene Schule; die Knaben gehen Winters nach Derendingen, aber nur wenige, da der dortige Schulmeister fahrlässig und zehrhaft ist und, wenn der Wein billig, mehr im Wirthshaus als in der Schule zu finden ist. Gotteslästerung wird gering genug, um 15 Pfennige, höchstens 5 Schillinge in den Armenkasten gestraft.

Zu Derendingen ist es eine Zeit lang, weil kein eigener Pfarrer draußen gewesen, sondern allein durch die Stipendiaten versehen worden, mit Anhörung der Predigten und Unterricht der Jugend im Katechismus liederlich genug zugegangen und innerhalb 3 Jahren hat die Jugend nicht viel gelernt, weil auch bei dem Schulmeister Fahrlässigkeit verspürt worden. Ob dem jetzigen Pfarrer Samuel Huber, der erst an Weihnacht hinausverordnet, haben sie nicht sondere Klage, denn daß sie, besonders das junge Volk seine schweizerische Aussprache nicht wohl verstehen. Der

Schulmeister, welcher auch zu Einziehung des Zolls verordnet, ist zehrhaft und weinhaftig; meist muß für ihn die Frau die Schule und der Meßner den Gesang in der Kirche versehen; jetzt hat er Besserung versprochen.

In Mähringen hat Pfarrer Florian Birer in Predigen und Versehung des Kirchendienstes ein gutes Lob, sei daneben auch fromm und gottesfürchtig; trinke allein auch gerne Wein und gebe dann dem unnützen Geschwätz bald Glauben; habe einen Anhang von seinem Weib; wollte gern jedermann Gutes thun, obgleich sein Gut gering sei und er sich selbst verderbe. Sie haben niemand bei ihnen, der das Almosen nimmt, müssen es von Zeit zu Zeit hinüber nach Derendingen geben. Schulmeisters und Meßners halb ist keine Klage. Das Filial Jettenburg hat auch keinen Schulmeister; das Almosen, das jeder wöchentlich geben muß, ist umgelegt und wird alle Quatember gesammelt.

Pfarrer Johann Ulrich Pregentzer in Kusterdingen hat durchaus ein treffliches Zeugniß und ist in Verrichtung des Kirchendienstes fleißig, daneben nüchtern und bescheiden. Der Schulmeister Mathäus Schultheiß ist ein junger, züchtiger, auch in der Schule und in Stellung von des Fleckens Rechnungen, Anschlag und Umlage der Güter, da er sein ordentlich Steuerbuch hält, geflissener Mann. Die Gemeinde kommt langsam in die Kirche, versäumt den Gesang und das gemeine Gebet, was der Schultheiß wohl abschaffen könnte. Viel Spiel und Zehren. Almosen wird umgelegt.

Zu Entringen ist Pfarrer Johann Neobulus im Beruf fleißig und eifrig; bei ihm und den Seinigen, wie auch bei Schule und Schulmeister ist kein Fehl. Doch wird nur Winters Schule gehalten und hier wenig verrichtet, weil der Schulmeister mit den Gemeinderechnungen viel zu thun hat. Am Palm- und Osterabend pflegt die ganze Gemeinde zu Beichte und Nachtmahl zu gehen. Bei Kindstaufen werden die Gäste im Rathhaus bewirthet. Dr. Jakob Andreä hat wollen das alte Gröninger Pfründhaus zu Entringen kaufen; sofort hat die Gemeinde 300 fl. aufgenommen und das Haus selbst gekauft, damit der Probst nicht bei ihnen eindringen und die besten Güter dazu kaufen möchte.

Zu Breitenholz ist Pfarrer Jakob Dürr zu Sonn- und

Feiertagen, auch an gemeinen Bettagen mit Predigen, Unterrichtung der Jugend im Katechismus, Reichung der Sakramente und Besuchung der Kranken ganz geflissen. Jeden Sonntag hält er in Breitenholz 2 Predigten und in Reusten, das vorher zu Entringen gehörte, eine oder umgekehrt. Er hat zu den Pfarräckern noch viele Aecker gekauft und führt mit zwei Rossen selbst den Pflug. Weil der Wein wohlfeil gewesen, hat der Schulmeister gerne gezecht; seine Nahrung ist gering, muß Schulmeister, Meßner und Büttel miteinander sein. Wenn er zwischen Weihnacht und Fasnacht mit Stellung der Heimbürgen- und Waisenrechnung zu thun hat, geht etwann der Pfarrer hinab und hat seine fleißige Inspektion auf die Schule.

Pfarrer Israel Wieland kam nach Dußlingen erst vor 3 Wochen, er hat seine Inspektion auf die Schule. Der Schulmeister, zugleich Gerichtsmann, ist fleißig. Der Heilige von Dußlingen hat von dem zu Mähringen für Zurichtung ihrer Uhr 50 fl. entlehnt; nun wollen die von Dußlingen das Geld nicht zurückgeben, da ihr alter Pfarrer M. Jakob Andreä sie darauf verwöhnt, daß ein Heiliger dem anderen zu Hilfe kommen müsse und der ihrige arm, der von Mähringen reich sei. Almosen wird wöchentlich umgelegt.

In Gönningen hat Pfarrer Johann Köllner ein gutes Lob. Die Morgenpredigten werden fleißig genug besucht; aber Nachmittags, wie auch in der Woche zur Litanei sind die Leute ziemlich fahrlässig. Sommers tragen sie auch am Sonntag Gras herein oder laufen in die Kirschen. Ueber den Schulmeister ist keine Klage. Almosen wird umgelegt.

In Bodelshausen hat Pfarrer Johann Steeb seines Predigens und Lebens ein gutes Zeugniß. Er und der Schulmeister sind auch mit der Jugend fleißig, daß sie im Katechismus wohl unterrichtet wird. Die Gemeinde geht fleißig in die Morgenpredigt; aber Nachmittags, besonders am Freitag, wenn es in Geschäften ist, kommen sie nicht so geflissen, schicken aber nichts desto weniger ihre Hausgenossen. Gibt es in den benachbarten päbstlichen Flecken an Sonn- oder Feiertagen etwann Jahrmarkt, besuchen sie ihn bisweilen und versäumen die Predigt. Wegen der Veränderung der Feiertage im neuen

Kalender ist der Mißstand, daß, wenn die Bodelshäuser auf zollrischer und Deutschordens Markung an gregorianischen Feiertagen arbeiten, sie von jenen Herrschaften gestraft werden, während die Benachbarten, wann zu Bodelshausen Feiertag ist, ruhig auf Bodelshauser Markung arbeiten. Das Pfarrhaus hat kein Studirstüblein. Almosen wird umgelegt, aber nur 20 Pfund Heller, wozu der Heilige 10 Pfund gibt.

Gegen Pfarrer Martin Wagner in Oeschingen ist keine andere Klage, als daß er neben seinem Predigtamt auch Güter, Rosse und Wagen kaufe und selbst bauen wolle. Der Schulmeister, zugleich Gerichtsmann, ist sehr alt, er hat einen Sohn, der neben ihm die Schule versieht. Seiner Unterrichtung halb ist kein Mangel; aber eine große Fahrlässigkeit wird bei den Eltern gespürt, daß sie ihre Kinder liederlich in die Schule schicken und sie, sobald Fasnacht vorüber, aus der Schule nehmen und zu den Rossen thun.

In Thalheim ist bei Pfarrer Jakob Lorhart an Lehr und Leben, auch bei seinen Hausgenossen kein Mangel. Nur wird von den Bauern vorgebracht, daß er in kurzer Zeit Haus, Hofraite, Garten, 5 Jauchert Acker und etliche Wiesen gekauft, wozu er nicht Fug haben sollte. Im Ort sind etwa 250 Kommunikanten, welche am Sonntag Morgen fleißig zur Predigt kommen; aber Werktags gehen kaum 30 Personen in die Kirche. Auch sind die jungen Knaben zur Sommerzeit fahrlässig in der Mittagspredigt und dem Katechismus. Der Meßner und Schulmeister ist noch jung und fleißig genug, aber weder examinirt noch approbirt, sondern von dem Besitzer des Kirchensatzes dahin verordnet.

In Belsen ist eine eigene Kirche, aber kein Pfarrer, nur im Sommer wird bisweilen eine Predigt bei ihnen gehalten. Sie begehren einen eigenen Pfarrer oder einen Diakonus nach Mössingen, der Belsen zu versehen hätte.

Pfarrer Johann Hettler in Mössingen hat seiner Lehr und Wandel, auch der Hausgenossen gutes Lob; allein daß er bei den heillosen liederlichen Leuten zu Alten Sickingen (im heutigen Hohenzollern) Güter kauft, was bald sein merklicher Schaden sein möchte. Auch der Schulmeister ist fleißig in der

Schule und in der Kirche beim Gesang; der größte Mangel ist, daß die Kinder Sommers gar nicht in die Schule kommen. Almosen wird umgelegt.

In Nehren ist bei Pfarrer Johann Faust an Lehr und Predigen kein Mangel. Aber nach dem Zusammenläuten kommt er so langsam in die Kirche, daß sie häufig zwei oder drei Psalmen singen müssen, bis er erscheint. Nachmittags hat er keine bestimmte Stunde zum Predigen, kommt um 12 Uhr oder früher oder später. Der ordentliche Bettag am Mittwoch wird wegen des Pfarrers Feldgeschäfte oft auf einen andern Tag verlegt. Der Pfarrer ist auch ein Bauer, hat einen Hof zu Undingen, kauft Güter zu Nehren und Ofterdingen, hat zu Nehren, Gomaringen und auf der Alb Vieh im Werth von 1000 fl verstellt, hat drei Rosse und verkauft seine Früchte gar theuer. Als er seine Tochter verheirathet, hat er den Hausrath in der Kirche machen und im Chor aufschlagen lassen. Er will stets selbst im Ruggericht sitzen. Almosen wird umgelegt.

Im unteren Amt mit Rommelsbach, Oferdingen, Altenburg, Sickenhausen, Degerschlacht hat Pfarrer Johann Rugger seinen Sitz zu Oferdingen. Von Georgii bis Michaelis hält er alle Sonntag Frühpredigt zu Rommelsbach, gleich darnach wie auch Nachmittags im Katechismus predigt er zu Oferdingen, dahin auch die von Altenburg gehen; aber die von Rommelsbach kommen Nachmittags selten. Donnerstags hält er zu Oferdingen das gemeine Gebet, dahin die Leute, sonderlich Sommers, fahrläßig kommen. Die von Degerschlacht und Sickenhausen gehen nach Reutlingen in die Predigt. Auch der Schulmeister ist zu Oferdingen; er hält sich wohl und ehrlich, allein mit dem Gesang ist er übel qualificirt. Den Pfarrer besoldet der Kommenthur zu Rohrdorf.

Zu Schlaitdorf ist gegen Pfarrer Leonhard Alber keine Klage. Die Pfarrkinder sind gehorsam und gehen an Werk-, Sonn- und Feiertagen geflissen in die Kirche. Diese ist gar eng und finster; es wäre gute Gelegenheit noch eine Emporkirche und mehr Fenster zu machen. Ein Schulmeister ist nicht da; hat sich gleichwohl ein Schneider der Schule unterfangen; als er aber den Gesang in der Kirche nicht regieren konnte, ist er wieder davon

abgestanden. Der Pfarrer muß daher allein singen; die Kinder gehen theils nach Walddorf, theils nach Grötzingen, theils nach Tenzlingen in die Schule. Almosen wird freiwillig gereicht.

Altenrieth ist nach Tenzlingen eingepfarrt. Sie haben einen sehr bösen Weg in die Kirche und begehren, daß eine Wochenpredigt bei ihnen gehalten werde; es habe bei ihnen ein Pfründhaus gehabt, welches der Keller verkauft. Alle vierzehn Tage kommt der Pfarrer herauf, predigt und mahnt das Volk, in den Katechismus hinabzukommen. Die Kinder gehen nach Tenzlingen in die Schule. Das Almosen wurde auf des Vogts Geheiß umgelegt, welches hernach der Visitirer von Kirchheim ihnen verwiesen und gesagt, es sei ein erzwungen Ding, jeder solle geben, wozu ihn Gott vermahne.

Pfarrer Matthäus Campanus in Walddorf ist in der Kirche fleißig; er hat Haus, Scheuer und Güter gekauft. Sonntag Morgen kommt die Gemeinde ziemlich in die Predigt, aber Nachmittags und in der Woche fahrlässig. Der Schulmeister ist ein fleißiges Männlein und mit seinen Rechnungen richtig, auch im Landrecht wohl belesen; Sommers ist keine Schule. Almosen wird umgelegt.

Die drei Filialien Häßlach, Gniebel und im Rübgarten kommen Sonntags Morgens fleißig, Nachmittags und in der Woche nicht. Gniebel hat eine eigene Kirche; sie wünschen, der Pfarrer möchte bei ihnen auch zu Zeiten eine Predigt halten, da er auch den Zehnten bei ihnen holt. Die Kinder gehen nach Walddorf in die Schule und zur Predigt des Katechismus. Häßlach hat über 40 Bürger; wer von ihnen den Heu- und Obstzehnten nach Walddorf gibt, muß auch dahin in die Kirche gehen, wer ihn nach Schlaitdorf reicht, läßt dort seine Seele versorgen. Sie haben ein eigenes Kirchlein und erst neulich Stühle angeschafft und gemeint, daß ein Pfarrer je zu Zeiten bei ihnen predigen solle; ist aber noch nichts daraus geworden. Die Kinder gehen nach Walddorf in die Schule.

Dörnach, gleichfalls in das Gericht Walddorf gehörig, ist nach Pliezhausen pfarrbar. Der Pfarrer Jakob Keurleber predigt jeden dritten Sonntag in Dörnach; Kommunion wird im Ort selbst nur am Palm- und Ostertag gehalten. In Dörnach geht

jedermann in die Kirche, an den andern Sonntagen kommen sie ziemlich fahrlässig nach Pliezhausen; die meisten gehen nach Walddorf, das halb so weit entfernt ist. Die Jugend wird im Katechismus nicht examinirt, als wann das Hausexamen vorgeht. Kein Schulmeister; ist auch keiner zu Dörnach, der schreiben und lesen kann. Der Pfarrer singt auch keine Psalmen, weil ihm niemand kann helfen singen. Almosen wird umgelegt; sie haben aber niemand, der es empfängt, außer fremden Bettlern.

III.

Im November 1589 wurden im Synodus Klagen vorgebracht, die bei der Superintendenten-Visitation in Stadt und Amt Neuenbürg vorgekommen; bei dem Herzog würde der Antrag gestellt, dort eine Landesvisitation vorzunehmen, und so wurde denn am 5. Februar 1590 zur „nothwendigen Visitation und eigentlichen Erlernung des angestellten geistlichen und politischen Regiments, Amtens, Hausens und Lebens" dem Obervogt zu Nagold und Wildberg Karl von Remchingen, dem Kirchenkastens Advokaten J. G. Hüngerlin und dem Herrenberger Untervogt Bernhard Leyrer eine Instruktion ausgestellt (das Concept derselben war ursprünglich Original vom 28. November 1588 für Christoph von Engelhofen, Hüngerlin und G. Keller zur Visitation von Stadt und Amt Urach). Sie visitirten vom 7. bis 27. Februar, besorgten dann vierzehn Tage zu Haus ihre Amtsgeschäfte, und setzten 14. bis 31. März die Visitation fort. Ihrem Bericht vom 9. Mai 1590 ist entnommen:

In Neuenbürg ist Pfarrer Sebastian Lanius seit 7 Jahren; er ist fleißig und führt samt seinem Hausgesinde einen stillen, eingezogenen Wandel. Schulmeister Ulrich Faisch ist seit 24 Jahren fleißig und unklagbar; er hat der Schule einen besonderen Ruhm erlangt, so daß die Benachbarten vom Adel, besonders die von Gültlingen, ihre Söhne zu ihm in Disciplin und Kost verstellt.

Gräfenhausen, Obernhausen, Arnbach samt Oberniebelsbach versieht Pfarrer Johann Schnitzer seit 15 Jahren; er hat ein gutes Lob, daß er sich in Thun und Lassen unärgerlich verhalte und fleißig zeige; auch über sein Haus ist keine Klage.

Für Feldrennach, Conweiler, Schwann, Dennach ist seit 5 Jahren Wendel Bilfinger Pfarrer. Er hat ein gutes Lob, aber Klage ist, daß er seine Reden dermaßen präcipitire, daß ihn niemand verstehe, am wenigsten bei der Taufe. (Beschluß des Consistoriums: er solle zur Kanzlei beschieden werden zur Predigt; wenn er sich nicht ändere, solle er abgeschafft werden).

Ueber Pfarrer Stecher zu Dobel ist keine Klage.

In Birkenfeld hat Pfarrer Sebastian Leutz im Predigen und sonderlich Unterrichten der Jugend im Katechismus ein gutes Lob. In seinen Reden aber ist er weitläufig und zu Zeiten wankelmüthig, so daß er sich mit der Bauerschaft in unnöthiges Gezänke einlasse. (Beschluß: zur Kanzlei zu bescheiden).

In Ottenhausen ist Pfarrer Paul Scheuring im Amt fleißig, daneben zänkisch, hat einem Manne, von dem er sich beleidigt glaubte, dreimal das Abendmahl verweigert. (Beschluß: zur Kanzlei zu bescheiden und nach Gebühr mit ihm zu handeln). Seine Hausfrau ist in Einziehung des Zehnten sehr eigennützig.

Pfarrer Gabriel Faber versieht Langenbrand und Kapfenhardt samt den Filialien Engelsbrand, Salmbach, Waldrennach, Grunbach seit 4 Jahren. Sein Fleiß wird gerühmt; doch zuweilen thut er im Wein zu viel, daß er der Gemeinde Aergerniß gibt. (Beschluß: zur Kanzlei zu bescheiden). Wöchentliches Almosen von 5 Batzen wird umgelegt.

Pfarrer von Calmbach und Höfen ist der Diakonus in Wildbad Ludwig Leipzig, der zugleich in Wildbad Schulmeister ist. Er hat seines Wandels und seiner Verrichtung ein gutes Lob; seine Mühe ist groß, seine Besoldung gar gering, er bittet um Versetzung. (Beschluß: ist unter die Exspektanten verzeichnet). Die Gemeinde bittet, daß Vormittags statt Nachmittags gepredigt werde.

Fünfbronn ist nach Simmersfeld, markgräflicher Herrschaft, eingepfarrt; über den Pfarrer ist keine Klage.

Aus den Heiligen- und Kastenrechnungen, welche bei dieser Visitation geprüft wurden, ergibt sich, daß das Stipendiatengeld zwischen 5 Pfund 12 Schillinge und 1 Pfund 8 Schillinge schwankte; als Schulmeistersbesoldung aus dem Heiligen erscheinen 14 Pfund, als Besoldung des Meßners 2 bis 4 Pfund Heller; Wachs und

Oel wurden, wie sie einst gestiftet, noch vielfach in natura geliefert.

Der Receß auf die Visitation erfolgte am 23. Februar 1592 im Namen des Herzogs durch den Landhofmeister Erasmus von Leiningen: die Beamten werden zu Gottesdienst und Abendmahl des Exempels wegen ermahnt; die verordneten Visitatoren zu den Schulen sollen neben den Pfarrern fleißige Inspektion haben; Gotteslästerung ist strenger zu bestrafen; den Pfarrer zu Langenbrand soll der Untervogt befragen, ob sein Vorgänger ihm die Concordienformel zugestellt, wenn nicht, so soll der Untervogt sie erfordern und dem jetzigen Pfarrer zustellen; der Armenkasten, der dies Orts wohl der arme Kasten heißt, soll eifrig verwaltet werden; nach den Heiligenrechnungen brauchen die Pfarrer in den Filialien bei Reichung der Sakramente und Unterricht im Katechismus ziemlich Uebermaß.

IV.

Am 28. Juli 1595 wurde eine Instruktion zur Visitirung von Stadt und Amt Marbach für den Rath Joh. Christoph von Engelshofen, Dr. Ulrich Broll und Joh. H. Dreher ausgestellt. Die Visitation währte vom 12. bis 28. September.

In Marbach, wo am 11. September der Dekan von Cannstatt visitirt hatte, sind Dekan N. Wieland, Diakonus A. Lutz, Pädagogen S. Studion, L. Dißler, U. Mayer, deutscher Schulmeister G. Kopff, der zugleich Umgelter ist. Das Ministerium ist wohl bestellt; nur seien sie im Predigen nicht gar anmuthig zu hören. Der Pfarrer habe einigemal in der Predigt Worte gebraucht, welche die Leute aufgeweckt; der Text habe es mit sich gebracht; sonst sei er still und eingezogen; wenn er visitire, bleibe er etwa 14 Tage aus. An Sonn- und Feiertagen wird die Morgenpredigt zahlreich besucht; der Untervogt versäumt nicht leicht eine Predigt; in die Vesperpredigten kommen viele junge Leute, der alten eine ziemliche Anzahl, an Bettägen bald viele bald wenige wegen der Feldgeschäfte. Sektirer sind nicht in der Stadt. Ein böses Weib wurde durch die Obrigkeit in der Kirche auf ein besonderes Stühlchen gesetzt und von dem Pfarrer vor der Gemeinde zur Besserung ermahnt. M. Simon Studion ist jetzt fleißiger in

der Kirche und Schule, hat einen Poetenkopf, sonderlich beim Trunk. Die Collaboratoren sind fleißig. In der deutschen Schule sind etwa 80 Knaben; Schulgeld 5 Schillinge.

Pfarrer G. Weinschreiher in Affalterbach ist fleißig; ebenso der Schulmeister P. Frech. Die Predigten werden eifrig besucht, die Ehen seit 6 Jahren nur noch eingesegnet und keine Hochzeiten gefeiert. Sektirer sind nicht vorhanden. Keine Armen, dagegen täglich etwa 40 Landstreifer.

In Erdmannhausen ist Pfarrer Pistor eifrig, Schulmeister Bader fleißig. Die Predigten werden nur Sonntags zahlreich besucht.

In Poppenweiler ist Pfarrer Schnell fleißig und still. An Bettagen gehen nicht viele in die Kirche. Viele Landstreifer und Vaganten, sonderlich viele Schulmeister.

In Kirchberg ist Pfarrer Michael Mörer fleißig und still und inspicirt die Schule. Der Schulmeister Caspar Weidlin ist geflissen in Gesang und Schule. Die Gemeinde geht häufig zu Predigt und Kommunion.

Ueber Pfarrer J. Nördlinger zu Benningen ist keine Klage. Die Wochengottesdienste sind durch Feldgeschäfte gehindert. Sektirer gibt es keine. Schulmeister und Meßner C. Boppelin ist Weingärtner und hält nur ¼ Jahr lang Schule bei 200 Bürgern. Sie haben oft begehrt einen eigenen rechten Schulmeister zu halten, daß die Jugend möchte beieinander bleiben, da 20 davon Sommers nach Marbach in die Schule gehen, wobei es sorglich ist, so oft über den Neckar zu fahren. Sie können es aber nicht, wenn nicht die Herrschaft etwas addirt.

Pfarrer M. Cantzler in Murr wird vom gemeinen Mann für eigennützig gehalten; er hat viel Rechtfertigung am Hofgericht; auch läßt er sich im Gottesdienst manche Verstöße zu Schulden kommen. Der Pfarrer klagt, daß diejenigen, welche mit ihm in Rechtfertigung gestanden, nach Steinheim in die Predigt gehen. Schulmeister ist H. C. Neuheuser.

In Rielingshausen ist Pfarrer Elias Pistorius fleißig und gar nicht weinsüchtig; sein Weib ist etwas genau in Einziehung des kleinen Zehntens. Schulmeister ist G. M. Lemp. An Sonn- und Feiertagen ist in der Kirche große Frequenz; an Wochen- und Bet-

tagen geht's hart zu. Im Ort sind keine Verächter des Worts und Sakraments.

Die 3 Flecken Burgstall, Erbstetten, Weiler zum Stein gehören zu einem Gericht und haben eine Schule zu Erbstetten. Der Pfarrer zu Burgstall W. Lösch ist still und eingezogen, gar nicht zehrhaft. Ueber den zu Erbstetten, C. Beringer, ist keine Klage; nur ist er zu nachsichtig bei Einziehung des Zehnten, dagegen der gemeine Mann zu filzig in Reichung derselben. Der Pfarrer hat gegen 24 Morgen Weinberg, die aber schlechten Wein geben. Pfarrer zu Weiler, C. Plieninger ist fleißig in Predigt und Unterrichtung. Zu Weiler und Erbstetten wird trotz des Dekans Verbot das Vieh Sonntags ins Feld gefahren.

In Pleidelsheim ist Pfarrer J. Krauß, Schulmeister J. Voltz. Die Sonntagspredigten werden gut besucht. Sektirer sind nicht mehr da, seit sich 2 Geschwister bekehrt haben. Der Heilige ist stattlich; den Hausarmen geschieht reichliche Handreichung.

In Rietenau ist Pfarrer J. Schlayer fleißig. Die Filialien Röhrach, Fürstenhof, Wüstenbach kommen selten in die Predigt, kommuniciren aber. Schule ist erst seit 3 Jahren; doch wird der Stadtschreiber zum Schreiben und Verfertigen von Supplikationen gebraucht, nicht der Schulmeister.

In Steinheim ist Joh. Osiander gar fleißig und hat die Kirche sehr gebessert. Sonntags kommt man fleißig in die Predigt. Schulmeister C. Feil hält nur Winters Schule; er ist fleißig, kommt aber der Gerichtsschreiberei wegen meist nur eine Stunde zu den Knaben. In seiner Abwesenheit versieht sein Weib die Schule. (Beschluß: auch Sommers Schule zu halten.)



Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer, Ludwigsburg.

Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie.

Von Diakonus **Hönes** in Weinsberg.

I. Eduard von Hartmann, das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung. Berlin, C. Dunker. 1882.

II. — Die Religion des Geistes. Berlin, C. Dunker. 1882.

II.

Das zweite religionsphilosophische Werk Hartmanns, die Religion des Geistes, zerfällt in die drei Hauptheile: Religionspsychologie, Religionsmetaphysik und Religionsethik. Zu dem ersten können wir uns fast durchweg zustimmend verhalten. Die religiöse Funktion wird zunächst als einseitig menschliche aufgefaßt und zwar als Vorstellung, als Gefühl und als Wille. In ersterer Hinsicht kann die religiöse Funktion bestimmt werden als eine Beziehung des Menschen auf Gott. Gott ist kein wissenschaftlicher, sondern eben ein religiöser Begriff. Die Vorstellung von Gott muß transscendentale Bedeutung haben, sonst wäre die Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses unmöglich. Wäre jene eine bloße, wenn auch nothwendige Illusion, so wäre es Pflicht jedes vernünftigen Menschen, den Sieg der Vernunft durch Ausrottung des religiösen Triebes zu befördern. Sowohl der transscendentale Idealismus als der theoretische Skepticismus müssen die Religion im Laufe der Generationen entwurzeln. Jede Religion hat sich zur Zeit ihrer Blüthe im völligen Einklang mit der theoretischen Weltanschauung des betreffenden Volkes befunden; erst wenn die Blüthezeit vorbei ist und die Anfangs durch die Religion hervorgerufene und beförderte Entwicklung der Erkenntniß fortdauert, tritt ein feindseliges Verhältniß ein und die Religion sucht die von ihr sich loslösende Erkenntniß als eine Verirrung zu bekämpfen. Der Streit bleibt so lange zweifelhaft, als die betreffende Religionsstufe ihren Anhängern noch volle Befriedigung

gewährt; sobald letzteres aufhört, ist die geschichtlich gegebene Religion in ihrer Wurzel getroffen und es ergibt sich die Nothwendigkeit, zu einer neuen höheren Stufe der Religion aufzusteigen. Vorher jedoch sucht die Vermittlungstheologie einen andern Ausweg, um die verlorene Uebereinstimmung zwischen religiöser und theoretischer Weltanschauung wieder herzustellen, indem sie entweder das alte religiöse Princip abschwächt, ohne einen anderweitigen Ersatz zu gewähren, oder das neue in althergebrachte Formen einzukleiden sucht. Solche Halbheiten können nicht auf die Dauer bestehen und dienen nur dazu, den Sieg des Neuen herbeizuführen.

Wir können das zugeben, ohne freilich die Anwendung auf die religiösen Zustände der Gegenwart, die der Verfasser wohl zu machen geneigt ist, ohne Weiteres zu billigen. Das ist jedenfalls sicher, daß das Wissen oder die Aufklärung zwar im Stande sind, die Energie des religiösen Bewußtseins zu lähmen, nicht aber dasselbe bleibend zu unterdrücken oder eine neue Entwicklungsstufe desselben herbeizuführen, das Letztere kann aber nur eine neue religiöse Idee sein. Wir sehen dies z. B. beim Untergang der griechischen Religion, der durch die Sophistik zwar befördert, aber nur durch das Christenthum herbeigeführt werden konnte. Ebenso war die Ueberwindung des mittelalterlichen Katholizismus nicht Sache der humanistischen Aufklärung, sondern des neuen religiösen Princips der Reformation. So ist auch die Orthodoxie des siebenzehnten Jahrhunderts durch den Rationalismus zwar untergraben, aber nicht wahrhaft überwunden worden. Hiezu bedurfte es der in unserem Jahrhundert zur Entwicklung gekommenen neuen regiösen Ideen.

Für den religiösen Glauben verlangt H. jedoch nicht absolute Gewißheit, sondern nur eine der Gewißheit nahe kommende Wahrscheinlichkeit; im Gegentheil: die Meinung, daß der religiöse Glaube mit absoluter Gewißheit identisch sei, führt nothwendig zur grimmigsten Intoleranz, wie sie in der Blüthezeit aller geschichtlichen Religionen zu Tage getreten. Nur die Anerkennung der bloß relativen Wahrheit jeder bestimmten religiösen Weltanschauung ermögliche es, Religion und Toleranz zu vereinigen. Eine solche Anerkennung ist auch vom christlichen Standpunkte aus möglich; denn die christliche Weltanschauung ist ja nicht etwas absolut Fertiges und Voll-

endetes, sondern ist in einer Reihe successiver und gleichzeitiger Formen zu Tage getreten, deren keine Anspruch auf die absolute Wahrheit machen kann. Wird dagegen die Religion mit ihren vorstellungsmäßigen Voraussetzungen verwechselt, so verkümmert die Religion in einseitigem Intellektualismus, in Lippenbekenntniß und Heuchelei. Andererseits hält sich dann die fortgeschrittene theoretische Weltanschauung für befähigt, die Religion ersetzen zu können. In der That aber kann sie dies so wenig, als die Ästhetik die Kunst ersetzen kann. Dagegen ist allerdings die Religionsphilosophie berufen, an die Stelle der Dogmatik zu treten, sobald dieselbe ihre geschichtliche Aufgabe einer religionsphilosophischen Propädeutik in ausreichendem Maße erfüllt haben wird.

Die religiöse Funktion im eigentlichsten Sinn ist im Gefühl zu suchen. Alle Momente des religiösen Prozesses gestalten sich zu Gefühlszuständen, im Gefühle hat die Religion ihre innere Lebendigkeit und ihre individuelle Färbung. Dies darf jedoch nicht so mißverstanden werden, als ob das Gefühl der erzeugende Grund der Religion wäre; es ist selbst nur ein Produkt von unbewußter Vorstellungs- und Willensthätigkeit und steht in steter Wechselbeziehung mit den bewußten Vorstellungs- und Willensrichtungen. Wird das Gefühl isolirt, so fehlt es an einem Maßstab für gut und schlecht, für wahr und unwahr. Ein wahrhaft religiöses Gefühl ist nur dasjenige, welches durch religiöse Vorstellungen von objektivem Wahrheitswerth angeregt wird. Das verselbständigte religiöse Gefühl kann sich in dreifacher Richtung entfalten, in sinnlicher, ästhetischer und mystischer. In ersterer besonders dann, wenn das religiöse Gefühl auf eudämonistischer Basis steht, aber auch geistige Gefühle haben eine sinnliche Beimischung, welche mit dem Erregungsgrad des Gefühls wächst. Eine einseitig das Gefühl betonende Religiosität wird stets geneigt sein den sinnlichen Bestandtheil desselben besonders zu kultiviren. Die ästhetischen Gefühle dienen als Hilfsmittel der religiösen Propaganda; sie dienen auch in solchen Zeiten, in welchen ein Konflikt zwischen religiöser und theoretischer Weltanschauung vorhanden ist, dazu diesen Konflikt für viele zu verschleiern, daher z. B. in unserer Zeit die Pflege der Kirchenmusik. Aber freilich eine produktive Kunst ist dann nicht mehr möglich und die Religion kommt

in Gefahr, sich in religiöse Kunstübung zu verflüchtigen. Die Religion selber gibt und fordert lebendige Wirklichkeit, die Kunst bietet einen ästhetischen Schein; daher kann das ästhetisch-religiöse Gefühl nicht das wahre und ernste religiöse Gefühl ersetzen. Es soll daher die selbständige Pflege der religiösen Kunst nur außerhalb des Gottesdienstes stattfinden; damit nicht der religiöse Ernst in ein ästhetisches Spiel mit religiösen Anempfindungen ausarte. Die eigentliche schöpferische Form des religiösen Gefühls ist die mystische. Aber auch das mystische Gefühl hat seine Mängel und Einseitigkeiten; es ist das unbestimmteste und unklarste aller Gefühle. Es ist einerseits das reichste aller Gefühle, denn es beschließt alle religiöse Wahrheit in sich, aber auch das ärmste, denn es hat diese Wahrheit nicht im Bewußtsein, es muß sich erst durch die religiöse Erkenntniß ergänzen. Geschieht dies letztere nicht, so entsteht der Mysticismus. Hier tritt an die Stelle der strengen, aber allmäligen Entwicklung des religiösen Erkennens die spielende Willkür der träumenden Phantasie und verbunden damit indifferentistische Mißachtung der religiösen Wahrheit oder wo die Phantasie fehlt kritikloses Anschließen an die herrschende Orthodoxie. Endlich liegt es dem Mysticismus auch nahe, auf das sinnliche und ästhetische Gefühl zurückzugreifen. Alle diese Irrwege sind ein Beweis, daß das religiöse Gefühl auch in seiner tiefsten und geistigsten Gestalt nicht im Stande ist, die religiöse Funktion zu erschöpfen; es soll vielmehr seine Tiefe nur dazu benützen, jede sich ihm darbietende religiöse Weltanschauung berichtigend zu vertiefen. Eine weitere Gefahr bildet der jeder Gefühlsreligion anklebende Eudämonismus, ob derselbe nun diesseitig oder jenseitig, sinnlich oder geistig ist; während doch das erste was die Religion verlangt, Selbstverleugnung ist. Auch die zum Selbstzweck erhobene religiöse Gefühlsschwelgerei, das Hervorzerren der Gefühle aus ihrer keuschen Verborgenheit muß abstoßend wirken. Das Gefühl hat vielmehr keinen selbständigen Werth, es soll nur dazu dienen, die Umsetzung der Vorstellung in einen bestimmten Willen zu erleichtern. Das A und O aller Religion ist der religiöse Wille. Als unbewußte Sehnsucht nach dem Göttlichen ist er ihr erster Grund, als bewußter Wille ist er ihr letztes Ziel. Die religiösen Vorstellungen und Gefühle sind in ihrem Werthe nach dem religiösen

Willen, den sie im Gefolge haben, zu bemessen nach dem Maße, in dem sie den Menschen heiligen. Eine Einseitigkeit aber ist es, wenn man die Religion auf die Moral reduziren will. Die Moral hat abgelöst von der Religion für die Dauer keine selbständige Existenzfähigkeit, und das Gewissen, auf dessen Selbstgewißheit sie sich beruft, ist in der Menschheit wie beim Individuum das Ergebniß vorangegangener religiöser Prozesse. Es ist vielmehr der selbständige und bedingte Werth des religiösen Vorstellens und Fühlens zwar anzuerkennen, aber trotzdem der überlegene und unbedingte Werth des religiösen Willens festzuhalten. Dies ist die wahre und höchste Erscheinungsform der Religion.

Diese drei Funktionen bilden nun aber nichts weiter als das natürliche psychologische Medium, in welchem die religiöse Anlage sich manifestirt und zwar sind thatsächlich in jedem Akt alle drei Seiten der menschlichen Geistesthätigkeit vereinigt. Die passendste Bezeichnung hiefür ist „Glaube", das vertrauensvolle sich Hingeben des Menschen an das religiöse Objekt. Unerläßliche Bedingung für denselben ist die Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses, d. h. daß der menschlichen eine entsprechende göttliche Funktion gegenübersteht, diese nennen wir „Gnade". Jeder religiöse Akt ist voll und ganz ein einheitlicher Glaubens- und Gnadenakt. Die göttliche Gnade, die nicht zugleich menschlicher Glaubensakt ist, ist etwas Magisches, dem Menschen Fremdes, der Glaube, der nicht zugleich göttlicher Gnadenakt ist, ist und bleibt etwas rein menschlich Natürliches. Gnade und Glaube dürfen also nicht als getrennte, numerisch verschiedene Funktionen betrachtet werden, sondern nur als die beiden Seiten desselben Verhältnisses. Auf intellektuellem Gebiete manifestirt sich die Gnade als Offenbarung, d. h. es wird die Ueberzeugung von der Wahrheit des religiösen Verhältnisses als etwas von Gott Gewirktes betrachtet. Alle äußere Offenbarung ist auf innere und alle überlieferte auf persönliche zurückzuführen. Die errungene objektive Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins hat eben nur Werth als Beförderungsmittel der subjektiven Offenbarung und dann ist dieselbe das Ergebniß aller voraufgehenden Offenbarungen, nicht aber das einer einzigen oder einiger weniger. Der Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus wird dadurch geschlichtet, daß dem ersteren sein

Recht wird, insofern die Offenbarungsfunktion ausschließlich im menschlichen Geistesleben verläuft und an dessen natürliche Gesetze gebunden ist; dem letzteren, sofern diese gesetzmäßig verlaufende menschliche Geistesfunktion zugleich eine göttlich determinirte ist. Die Offenbarung wird eben darum immer nur eine relative, nicht die absolute Wahrheit zum Ausdruck bringen. Da jeder geistige Inhalt als Anschauung in das Bewußtsein eintritt, so ist auch das Medium der Offenbarung zunächst die Anschauung trotz ihrer inadäquaten sinnlichen Form. Der Geist verbindet mit solchen Anschauungen einen Sinn, der tiefer ist, als die sinnliche Anschauung selbst, das Bild wird zum Sinnbild. Wenn der suchende Geist die sinnliche Form als unangemessen abstreift, gelangt er zur Vorstellung und zum Begriff. Häufig tritt dann auch an die Stelle des letzteren der todte Buchstabe, das Wort. Aber auch die Vorstellung ist nur ein Sinnbild für den positiven, übersinnlichen Gehalt. Diesen sucht die Spekulation zu erfassen. Die spekulative Idee ist die adäquateste Form, in welcher das Absolute im menschlichen Geiste zum Ausdruck gelangen kann; unrichtig aber ist Hegels Ansicht, daß die Religion die Wahrheit nur in der Form der Vorstellung biete.

Nach der Gefühlsseite entsprechen sich Erlösungsgnade und Gemüthsglaube. Die Vorbedingung ist hier, daß der Mensch seine Erlösungsbedürftigkeit fühlt, ein Bewußtsein von dem mit natürlichen Mitteln unheilbaren Elend des Daseins hat. Eine Gemüthsreligion ist also nur möglich bei pessimistischer Weltanschauung. Die Erlösung soll zunächst in einem wunderbaren Eingreifen göttlicher Mächte bestehen, dann in einem Versetztwerden in eine jenseitige Welt ungestörten Glückes. Allmälig aber kommt die Erkenntniß von der Unaufhebbarkeit der Naturgesetze, sowie von der Beschaffenheit des menschlichen Geistes, wonach derselbe ein für allemal unfähig zur Glückseligkeit ist, dann erscheint als einzig mögliche Erlösung für das Individuum der Tod und für das Universum die Weltvernichtung. Daneben findet eine ideale Erlösung statt, indem der Mensch von der Herrschaft des eudämonistischen Princips erlöst wird. Parallel mit der Erlösung vom Uebel geht die Erlösung von der Schuld. Auch hier handelt sichs nicht um einen realen, sondern um einen idealen Vorgang, wonach

das Gefühl des Zerfallenseins mit Gott oder die Vorstellung von dessen Zürnen über die Schuld getilgt wird. Wie das Uebel, so ist auch die Schuld etwas Unaufhebbares, sofern sie in der Unfähigkeit der menschlichen Natur zur vollendeten Sittlichkeit, in letzter Linie endlich in der Unabhängigkeit des Menschen von der Welt und ihrer natürlichen Gesetzmäßigkeit begründet ist. Die Erlösung oder die Erhebung über die Abhängigkeit von der natürlichen Welt ist nur durch eine Macht möglich, die jenseits der natürlichen Welt liegt. Die Versenkung in den absoluten Weltgrund ist zugleich Versenkung in den innersten Wesenskern des Individuums, die absolute Abhängigkeit führt also zur Freiheit in Gott. Diese Erhebung zu Gott geht über die Fähigkeit des natürlichen Menschen, sie entspringt wissenschaftlich ausgedrückt aus metaphysischen Gründen; das religiöse Gefühl schreibt sie göttlicher Gnadeneinwohnung zu. Die der Erlösungsgnade entsprechende menschliche Funktion ist der Gemüthsglaube, welcher das unbewußt gegebene zum Bewußtsein bringt. Er ist eben die Ersetzung des natürlichen Eudämonismus durch den religiös-sittlichen Standpunkt. Dieser Erlösungsglaube ist zunächst Hingebung, dann Versöhnung. Letztere ist lediglich subjektiv zu fassen. Die Versöhnung wirkt beseligend, aber nur in negativem Sinn als Aufhebung der Unseligkeit, die aus der Abhängigkeit von der Welt entspringt; daher ist die Bezeichnung „Friede“ ein treffender Ausdruck für die Stimmung des Erlösten.

Wir können nicht umhin gegen diese Darstellung der Erlösung einige Einwendungen zu machen. Zunächst ist der Satz anzufechten, daß der Pessimismus die unerläßliche Vorbedingung aller Erlösungs- und Gemüthsreligion sei; es gilt dies ja nur vom empirischen Pessimismus; d. h. es muß allerdings gefühlt werden, daß die eigene Kraft nicht ausreicht, die Noth zu wenden, aber ebenso muß auch der Glaube an die subjektive und objektive Möglichkeit der Erlösung vorhanden sein, und solch eine Weltanschauung kann nicht mehr Pessimismus genannt werden. Daß auf dem Standpunkt des Pessimismus eine Erlösung undenkbar sei gibt H. selbst zu, wenn er sagt: „das natürliche menschliche Bewußtsein gelangt höchstens bis zum Pessimismus und der Einsicht in den Bankerott des egoistischen Eudämonismus, aber . . . der Standpunkt der

Verzweiflung ist leer und die Selbstverläugnung hat nur dann sittlichen Werth, wenn sie die Kehrseite eines positiven sittlichen Strebens ist." Ein positiv-sittliches Streben aber ist doch nur denkbar da, wo auch ein positiv-sittliches Ziel zu erreichen ist, also nicht auf pessimistischem Boden. H. verlangt ferner, daß das Ich sich auf die Macht des übernatürlichen Weltgrunds stützen, dessen Ziele zu seinen Zielen machen solle. Kann dies aber geschehen, wenn dieser Weltgrund selbst seines Zieles sich nicht bewußt ist, sondern nur einem dunklen unbewußten Drange folgt? Von einer Erlösungsgnade zu reden ist vollends bei solchen Voraussetzungen nicht möglich, da ja Gnade doch nur von Seiten eines bewußten Wesens möglich ist, ebensowenig ist Glaube möglich in dem von H. angegebenen Sinn als „ein vertrauensvolles und treues sich Hingeben des Menschen mit seinem Herzen und seiner ganzen Persönlichkeit an Gott"; vielmehr wird ein Hinblick auf den Weltverlauf und dessen Ziel höchstens dumpfe Resignation oder den Wunsch nach freiwilliger Vernichtung der eigenen Existenz erregen.

Die dritte Gestalt der Gnade ist die Heiligungsgnade. Die Heiligung besteht negativ in der Ueberwindung der Abhängigkeit von der Welt, positiv in der Hingabe des eigenen Willens in den Dienst des göttlichen Willens. Die menschliche Seite dieser religiösen Funktion ist der praktische Glaube oder die sittlich-religiöse Gesinnung, dasjenige Moment in welchem das religiöse Gefühl übergeht in den religiösen Willen. Wird dieser praktische Glaube verkannt, so läßt sich der Streit zwischen Glauben und Werken nicht schlichten.

Die Heiligung ist der eigentliche und letzte Zweck der Offenbarung und Erlösung. Die Erlösung ist nur da wahre Erlösung, wo sie nicht selbständig für sich auftritt und etwas zu bedeuten beansprucht, sondern wo sie in unlöslicher Einheit mit der Heiligung sich verwirklicht, ebenso entwickelt sich jeder Fortschritt der Offenbarung in und mit dem Fortschritt des praktischen religiösen Verhältnisses. Das Schlußergebniß der ganzen Ausführung ist dies, daß die Gnade Eine ist, welche sich im religiösen Geistesleben des Menschen je nach der menschlichen Geistesfunktion, auf die sie sich bezieht, als Offenbarungsgnade, Erlösungsgnade und Heiligungsgnade darstellt.

Die Religionsmetaphysik beschäftigt sich mit den unerläßlichen metaphysischen Voraussetzungen des in der Religionspsychologie dargelegten religiösen Verhältnisses. Das religiöse Bewußtsein hat in sich selbst die unmittelbare Gewißheit Gottes; es handelt sich nur darum, wie Gottes Wesen beschaffen sein muß, wenn es zur Anknüpfung des religiösen Verhältnisses geeignet sein soll. Deßhalb muß Gott zunächst erscheinen als das die Abhängigkeit von der Welt überwindende Moment; er darf also nicht mit dem Universum zusammenfallen, sondern muß als der jenseits desselben befindliche Absolute erfaßt werden. Ein religiöses Verhältniß ist nur da möglich, wo die Naturordnung nicht das Letzte Unüberwindliche ist. Sehr schön sagt H. S. 117: „Die Ueberschätzung der neu entdeckten Gesetzmäßigkeit in der Welt, der Aberglaube an die Unüberwindlichkeit des Natürlichen . . . das ist in unserer Zeit der eigentliche Grund der gefährdeten Religiosität, und doch bedarf es nur so geringen Besinnens, um sich einzugestehen, daß alles Natürliche an jedem Punkt auf Uebernatürlichem fußt und in Uebernatürliches mündet." Entsprechend den Beweisen für das Dasein Gottes auf metaphysischem Gebiete, läßt sich aus dem religiösen Bewußtsein folgern die absolute Erhabenheit Gottes oder seine Substanzialität, seine Unwandelbarkeit oder Identität mit sich (ontologischer Beweis); die Erhabenheit des Wesens Gottes über Zeit, Raum und Materialität, oder Insichsein, Ewigkeit und Geistigkeit (kosmol. Beweis); aus beiden zusammen der Begriff des absoluten Weltgrundes oder der Allmacht. Der teleologische Beweis auf religiösem Gebiete verlangt einen Gott, welcher Urheber und Träger einer einheitlichen, alle Sonderzwecke in sich aufhebenden Weltordnung ist und führt zu den Eigenschaften der Allweisheit und Allwissenheit. So gewinnen wir den Begriff eines allmächtigen und allweisen Geistes, aber keineswegs den eines persönlichen Gottes.

Die folgenden Beweise lassen uns Gott als das die absolute Abhängigkeit begründende Moment erkennen. Es wird zunächst in dem erkenntniß-theoretischen Beweise die objektive Abhängigkeit des Menschen von Gott erkannt, in dem psychologischen Beweise die subjektive Abhängigkeit, und in dem identitätsphilosophischen werden objective und subjektive Abhängigkeit als Zweige einer einheitlichen Wurzel begriffen. Vermöge des ersten Beweises wird die Welt aufgefaßt

nicht als etwas stofflich-Selbständiges, sondern als die von dem absoluten Willen realisirte absolute Idee, so daß also die Einwirkungen der Welt auf den Menschen zugleich Einwirkungen Gottes sind, ohne daß der letztere erst den gesetzmäßigen Lauf der Natur durchbrechen müßte. Jedes Ereigniß das uns trifft, erscheint somit einerseits als ein zufälliger weltlicher Einfluß, andererseits im Zusammenhang des ganzen Weltlaufs als eine Fügung Gottes. Der zweite Beweis verlangt Gott als den beständig aktuellen Grund der eigenen bewußt-geistigen Persönlichkeit. Nur so kann Gott dem Menschengeiste immanent sein, ohne daß diese Immanenz den Charakter dämonischer Besessenheit annimmt. Der identitätsphilosophische Beweis begreift nun Dasein und Bewußtsein als parallele Manifestationsweisen eines und desselben transcendenten Grundes. Das religiöse Bewußtsein fordert ebenso wie das theoretische gebieterisch einen einheitlichen Weltgrund, der sich sowohl in der Sphäre des Daseins wie in der des Bewußtseins beständig bethätigt. Die Begriffe der Allwissenheit und Allweisheit werden dadurch näher bestimmt als intuitive logische Idee und der der Allmacht als absoluter Wille. Da Gottes Idee von der Welt mit dem Setzen derselben zusammenfällt, so kann Gott nicht noch ein zweites Wissen von der Welt haben; denn es würde auch dieses von seiner Allmacht realisirt werden, so daß es zwei Welten gäbe. Also auch hier wieder die Unmöglichkeit eines bewußten persönlichen Gottes! Von Gott können bloß diejenigen Funktionen des bewußten Geistes ausgesagt werden, welche nicht auf organisch-physiologischer Grundlage beruhen und solcher gibt es nur drei, nemlich Vorstellung, Begehrung und Unlustempfindung; letztere deßwegen weil überall wo Wille ist, auch Unlust vorhanden ist; auch bei der absoluten Idee ist die Tendenz zum Wollen unendlich, der jeweilige Inhalt aber endlich. Gerade aus dem identitätsphilosophischen Beweise folgt, daß wenn Gott der einheitliche Grund sowohl des materiellen Daseins wie des Bewußtseins sein soll, er weder Materie noch Bewußtsein sein kann. Wäre Gott bewußt, so müßte er, um die daseiende Welt schaffen zu können, erst sein Bewußtsein aufheben und als Unbewußtes in die Natur herabsteigen.

Dieses Ergebniß entspricht denn auch ganz den Forderungen des religiösen Bewußtseins, welches eben eine reale Einheit von

Gott und Mensch postulirt. Der Theismus malt die Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch nach Analogie eines Verhältnisses zwischen zwei Menschen aus (Herr und Knecht, Vater und Sohn, Gatte und Gattin), und gibt an die Stelle des legitimen Besitzes nur die Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott, deren völlige Befriedigung in das Jenseits verlegt wird. Nur ein unbewußter und unpersönlicher Geist kann sich mit einer unbewußten Funktion so in das menschliche Geistesleben einsenken, daß dieselbe als integrirender Bestandtheil der menschlichen Persönlichkeit auftritt.

Es ist aber nicht genug, daß Gott als das die Abhängigkeit von der Welt überwindende und die absolute Abhängigkeit begründende Moment erscheint, er muß auch als das die Freiheit begründende Moment aufgefaßt werden. Durch die absolute Abhängigkeit wird nemlich der Mensch frei, einmal von jeder relativen Abhängigkeit von der Welt, dann aber auch jeder Heteronomie, insofern diese göttliche Funktion zugleich seine eigene nach den Gesetzen des menschlichen Geisteslebens verlaufende ist. Wäre dagegen Gott eine bewußt-geistige Persönlichkeit, so wären die Wirkungen seiner Gnade im Menschen Einwirknngen eines fremden Wesens, der Mensch also heteronom. Als Freiheit begründendes Moment setzt Gott Zwecke, welche über die egoistischen Zwecke der Menschen hinausgehen und an deren Förderung der Mensch sich doch betheiligen kann. Diese Zwecke bilden die sittliche Weltordnung. Dieselbe erscheint als objektive, subjetive und absolute. Die erstere postulirt Gott als objektive Gerechtigkeit, kraft deren das Gute sich in fortschreitendem Maße verwirklicht, das Böse sich immer wieder selbst vernichtet; die zweite läßt uns Gott als Urheber der sittlichen Weltordnung im Gewissen erkennen, dies ist seine Heiligkeit; in der richtenden Funktion des Gewissens offenbart sich seine Gerechtigkeit. Konstatirt nun diese die empirische Unzulänglichkeit unseres Verhaltens, so wird dies als Störung des religiösen Verhältnisses schmerzlich empfunden. Dieser Schmerz ist aber nicht Selbstzweck, sondern hat lediglich teleologische Bedeutung. Zu der Wiederherstellung des religiösen Verhältnisses offenbart sich die göttliche Gnade, die mit der Gerechtigkeit niemals in Konflikt kommen kann. Wie in den einzelnen Menschen, so entwickelt sich das religiöse

Bewußtsein auch in der Gesammtheit, dies ist die Heilsordnung. Subjektive und objektive Weltordnung werden in derselben zusammengefaßt zur absoluten sittlichen Weltordnung. Für das religiöse Bewußtsein fällt die letztere zusammen mit Gott selbst und es ist darum im Rechte, wenn es Gott die Attribute der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade zuschreibt. Dagegen liegt kein Bedürfniß vor, Gott eine hinter dieser Weltordnung stehende bewußt-geistige Persönlichkeit zuzuschreiben.

Es folgt nun die Metaphysik des religiösen Subjekts und zwar zunächst die religiöse Anthropologie. Diese zeigt uns den Menschen als erlösungsbedürftig. Der Mensch findet sich vor als einen, der das Glück beständig sucht, aber nicht findet. Das überwiegende Leid des Menschenlebens ist religiöses Postulat. Es darf nicht einmal behauptet werden, daß man durch Sittlichkeit und Religion zu einem glückseligen Leben gelange, dann würde ja die Religion, die wesentlich Erlösung ist, sich selbst überflüssig machen. (H. sieht in diesem Umstande wieder einen Beweis für die Wahrheit des Pessimismus; wir können aber eine Weltanschauung die eine in stetem Fortschritt sich verwirklichende Erlösung annimmt nicht Pessimismus, sondern eher religiösen Optimismus nennen). Das Leid muß ferner als etwas Wirkliches, nicht als bloße Illusion angesehen werden, und eben dasselbe gilt auch von dem Schuldbewußtsein. Es muß sowohl das Böse als die Verantwortlichkeit dafür möglich sein. Das ist nur möglich beim konkreten Monismus, der die Individuen als real aber innerhalb des göttlichen Wesens befindlich betrachtet, und als psychologischer Determinismus eben so fern vom Fatalismus als vom Indeterminismus ist. Auf diesem Standpunkt ist man auch nicht genöthigt, eine Beschränkung des göttlichen Wissens und Wollens anzunehmen, wie dies der Theismus thut.

Soll das Böse möglich sein ohne schlechthin dem Willen zuwider zu laufen, so muß es für eine im Prozeß unentbehrliche, aber zur Ueberwindung bestimmte Stufe angesehen werden. Die Wurzel der bösen Triebe ist der Eudämonismus, der so lange er noch nicht mit der sittlichen Weltordnung in Konflikt kommt, sittlich indifferent erscheint, sobald er aber im Gegensatz zu jener zum bewußten Princip erhoben wird, als das radikal Böse anzusehen

ist. Zu diesem angebornen Bösen, der Erbsünde tritt noch hinzu die Erbschuld, richtiger Kollektivschuld, die schlechten Sitten und Gebräuche, die sich in der geschichtlichen Entwicklung erzeugt haben. Einerseits also ist der Mensch von Natur böse und ringsum von der objektiven Macht des Bösen umgeben, andererseits ist sein Kampf gegen das Böse nicht aussichtslos. Das Gefühl der Verantwortlichkeit ist im Recht für jede einzelne That, wenn auch das Böse überhaupt für den Menschen nicht schlechthin zu vermeiden ist.

Der Mensch ist aber nicht bloß erlösungsbedürftig, sondern erlösungsfähig, denn der bloß natürliche Mensch ist eine Abstraktion; von Anfang an ist noch der sittliche Wille vorhanden oder die Sehnsucht des Menschen nach Verwirklichung der sittlichen Weltordnung. Im sogenannten Stande der Unschuld ist dieser sittliche Wille nur als Potenz vorhanden, sobald aber das Böse aktuell geworden, erwacht auch das Bewußtsein vom Guten und die Sehnsucht nach Erlösung. Diese sittliche Anlage des Menschen, die sich zuerst in den sozialen Instinkten offenbart, ist eben die in das Bewußtsein hineinscheinende, objektive, unbewußte Vernunft oder die immanente teleologische Weltordnung, religiös ausgedrückt die Heiligungsgnade, während der sittliche Wille mit dem praktischen Glauben zusammenfällt. Einerseits ist die Gnade konstituirendes Element der menschlichen Persönlichkeit, andrerseits unmittelbare Funktion Gottes, ohne daß deßwegen der Begriff Gottes in dem des Menschen oder der des Menschen im Begriff Gottes aufgehoben wird. Dies ist nur möglich, wenn die ganze den Menschen konstituirende Funktionengruppe einerseits aus lauter göttlichen Funktionen besteht, andrerseits eine Partialidee von relativer Konstanz bildet. Gott wird daher das eine Mal als absolutes Subjekt, als Träger der Gesammtheit der Erscheinungen angesehen, das andre Mal als individuell eingeschränktes, als Träger der individuellen Funktionengruppe.

In der letzteren nun finden wir zunächst die Sphäre des Natürlichen. Diese ist zwar auch von Gott gesetzt, aber nur in formeller Beziehung, nur als Mittel zur Erreichung der eigentlichen göttlichen Absichten. Wenn nun das Natürliche lediglich im Dienste des Individualwillens bleibt und dieser den höheren Zwecken in

bewußter Weise entgegentritt, da gewahren wir das eigentlich Böse. Die dritte Sphäre bilden diejenigen Funktionen, welche im eminenten Sinne göttlich genannt werden können, weil sie im Menschen das Supraindividuelle vertreten. Hier manifestirt sich Gott als der den natürlichen Menschen heiligende Geist und für das religiöse Bewußtsein erscheinen diese Funktionen als Gnade.

Das religiöse Bedürfniß führt also auf den konkreten Monismus, der Gott und Mensch nicht zusammenfallen läßt wie der abstrakte Monismus, und der doch die funktionelle Identität von Gnade und Glaube ermöglicht. Das Bewußtsein dieser Identität zwischen Gott und Mensch ist jedoch keineswegs ausreichend zur Erlösung; es muß vielmehr der Mensch erst die Konsequenz daraus ziehen, daß er sich mit der formellen Wesenseinheit nicht begnügen dürfe, sondern daß er die göttlichen Ziele zu Zielen seines bewußten Willens setzen müsse. Damit ist der Mensch von dem Zwiespalte seines Bewußtseins, also von der Unseligkeit erlöst; dagegen wäre die Erwartung einer positiven Beseligung im Diesseits oder im Jenseits ein Rückfall in den Eudämonismus. Der begnadete Mensch sieht vielmehr in dem natürlichen Tode die gnädige Fürsorge Gottes, welche dem durch redliche Arbeit Ermüdeten den wohlverdienten Schlummer bringt und der idealen Erlösung vom Uebel die reale hinzufügt.

Die religiöse Kosmologie bringt die Forderung, daß die Welt in absoluter Abhängigkeit von Gott stehen muß. Auch in dieser Beziehung entspricht der konkrete Monismus allein den Forderungen des religiösen Bewußtseins. Der Theismus gibt der Welt Gott gegenüber eine gewisse Selbständigkeit, beschränkt dadurch die Absolutheit Gottes und sieht sich genöthigt, letztere durch Annahme wunderbarer Eingriffe Gottes in die Weltentwicklung immer wieder herzustellen. Sobald der Verstand an der Möglichkeit der Wunder zu zweifeln beginnt, sinkt der Theismus zum Deismus herab. Der abstrakte Monismus hält zwar die Absolutheit Gottes fest, aber er läßt die Welt nicht blos Gott gegenüber als nichtig erscheinen, sondern auch dem Menschen gegenüber, wodurch dann auch die Erlösungsbedürftigkeit in bloßen Schein verkehrt wird. Im Gegensatz zum abstrakten Monismus statuirt H. zeitlichen Anfang und Ende für die Welt, weil sonst

die ganze teleologische Entwicklung Illusion; aber während der Theismus nicht anzugeben weiß, wie man sich Gott vor der Weltschöpfung zu denken hat, so erklärt H., daß es jenseits des Weltprozesses ebensowenig Zeit, als göttliche Aktualität gebe, sondern nur das ewige mit sich ewig identische Wesen Gottes. Der Theismus hat ferner Recht, wenn er eine Schöpfung aus nichts fordert und annimmt, daß die Welt ohne die erhaltende Thätigkeit Gottes keinen Bestand habe; allein eben diese Anschauung führt nothwendig zu der Konsequenz, daß die Welt Gott gegenüber keine Substanzialität besitzt, daß dieselbe vielmehr nur eine Existenzform der göttlichen Substanz bildet.

Für das religiöse Bewußtsein ist aber nicht nur der Einzelne, sondern auch die Welt im Ganzen erlösungsbedürftig und erlösungsfähig. So lange die Welt existirt, muß sie als erlösungsbedürftig erscheinen, wenn nicht die Religion als Erlösungsreligion und damit als Religion überhaupt aufhören soll. Die Welterlösung muß zusammenfallen mit der Weltvernichtung, weil das Dasein der Welt an sich schon vom Uebel ist. Der Theismus lehrt eine Welterlösung aber er hält das Uebel für etwas erst nachträglich durch die Schuld der Geschöpfe Hereingekommenes, das auf einen künftigen Ruf der Weltentwicklung wieder beseitigt wird. Allein ersteres ist ein schreiender Widerspruch gegen die allweise, allmächtige und allgütige Person des selbstbewußten Schöpfers, und letzteres ein krasser Rückfall aus der Erlösungsreligion in die eudämonistische Pseudoreligion. Der Theismus scheitert an der Unmöglichkeit einer Theodicee. Auch zugegeben, daß die Welt durch den Freiheitsmißbrauch der Geschöpfe erst nachträglich verderbt wurde, und daß das Leid nothwendig war zur Erziehung des gefallenen Menschengeschlechtes, so fragt es sich dann eben, ob die Schöpfung solch einer Welt und solcher Individualgeister sich mit der Annahme eines allweisen, allgütigen und allwissenden Gottes vereinigen läßt. Ueberdieß ist nun einmal eine sittliche Weltordnung ohne Naturbasis nicht möglich, diese Naturbasis belastet aber jedes Geschöpf mit überwiegendem Leid, von außen durch die seinem beschränkten Willen gegenüberstehende Macht der widerstrebenden Welt, von innen durch die Unersättlichkeit des Wollens, das nach jeder Befriedigung sich neue und weitere Ziele steckt. Ist aber die

Welt vom Uebel, so kann sie schlechterdings nicht das Werk eines persönlichen Gottes sein, und dann handelt es sich lediglich um die Frage, wie dieser Gott beschaffen ist, der eine so unselige Welt aus sich heraussetzen mußte, oder auf welches seiner Attribute die Entstehung der Welt zurückgeführt werden muß. Es kann dies nicht die Allweisheit sein, sondern nur die Allmacht oder der Wille, der in den Aktus trat, ohne daß die Weisheit der logischen Idee bei diesem Uebergang betheiligt und mitthätig war. Der letztere mußte sich dann unmittelbar darauf entfalten, um die absolute Erlösung allmälig herbeizuführen. Gott ist als transcendenter unselig, und zwar liegt diese Unseligkeit in der unendlichen Nichtbefriedigung eines unendlichen Wollensdranges und die Erlösung Gottes liegt in der durch die Welterlösung zu erzielenden Universalwillensverneinung.

Auch hier glaubt H. die höhere Einheit des Theismus und des abstrakten Monismus zu vertreten. Der letztere habe Recht, wenn er die Welt als etwas Nichtseinsollendes betrachte, Unrecht aber, wenn er individuelle Schuld und Uebel für bloßen Schein erkläre, der Theismus dagegen habe vor dem abstrakten Monismus die Realität des Weltleids und des zur Erlösung dienenden Weltprozesses voraus, dagegen fehle ihm die tiefsinnige Wahrheit, daß die Welt einem Nichseinsollenden in Gott ihren Ursprung verdanke. Wir können aber nicht umhin, hier eine Vereinigung ganz heterogener Gesichtspunkte zu finden. Die buddhistische Weltanschauung verwirft ganz konsequent jeden teleologischen Optimismus, sie kennt keine freudige Mitarbeit an der Weltentwicklung, da ja hiedurch des Daseins Qual nur gesteigert werden muß, sie kann nur stumpfe Resignation und düstere Askese erzeugen; die christliche Weltanschauung postulirt auf das bestimmteste einen seligen Gott, sieht in dem Dasein der Welt kein Unglück und keine Schuld, sondern eine That der Liebe und Güte Gottes, sie kennt wohl die Erlösungsbedürftigkeit der Welt, aber sie weiß auch von einer stetig fortschreitenden Erlösung, so daß sie selbst von einer „felix culpa“ reden kann, sie sieht in jedem partiellen Sieg des Guten, in jedem einzelnen Triumph der Idee etwas positiv Gutes und kann daher niemals zugeben, daß das ganze Ziel der Weltentwicklung nur ein negatives ist. Und wenn es nun auch

manchfache Modifikationen dieser christlichen Weltanschauung gibt, so wird doch niemals eine Kombination mit jener ihr so ganz und gar entgegengesetzten möglich sein. Das unverfälschte religiöse Gefühl wird sich stets empören gegen die Behauptung, daß es besser gewesen wäre, wenn Gott die Schöpfung der Welt ganz unterlassen hätte; dadurch daß die Frage über Anfang und Endziel der Weltentwicklung noch keine befriedigende Lösung gefunden läßt sich das religiöse Bewußtsein keineswegs beirren, es sieht in solchen Widersprüchen und Unbegreiflichkeiten eben nur eine Aufforderung, sich um so fester an das zu halten, was ihm unmittelbar gewiß ist.

Den letzten Theil des Werkes bildet die Religionsethik, welche den subjektiven oder objektiven Heilsprozeß umfaßt. Beim ersteren handelt es sich zunächst um die Erweckung der Gnade. Da die Gnade ein integrirender Bestandtheil der menschlichen Persönlichkeit ist, so ist der Zustand des natürlichen Menschen eine unwillkürliche Abstraktion. Jeder Mensch genießt zunächst die Früchte der sittlichen Arbeit vergangener Geschlechter als „Erbgnade"; hat aber durch eigene Anstrengung den vorgefundenen Besitz sich anzueignen und zu wahren. Jede Religion hat nur soviel Werth als sie durch ihren Glaubensinhalt die Sehnsucht nach dem einzigen wahren Heilsprincip, der immanenten Gnade, zu wecken und zu befriedigen versteht. Der Entwicklungsgang des religiösen Bewußtseins kann nur der sein, daß aus allen Sinnbildern und vorstellungsmäßigen Verhüllungen mehr und mehr die Idee der Gnade als der ihnen zu Grunde liegende religiöse Wahrheitskern herausgeschält wird. Im Christenthum ist z. B. die Berufung auf das Verdienst Christi ein „störender Ballast." Wenn man nun aber auch in dem Gange der religiösen Entwicklung eine providentielle Erziehung des Menschengeschlechts erblicken muß, so folgt daraus doch keineswegs die Nothwendigkeit im Religionsunterrichte diesen Entwicklungsgang zu rekapituliren. Sowenig man den Kindern zuerst heidnische Religionsbegriffe beibringe, so wenig dürfe man sie lehren, daß Gott lohne oder strafe, oder daß Gott eine für sich bestehende Persönlichkeit sei, welche den Menschen heteronome Gebote und Verbote vorschreibe. Diese Lehren müßte der Erzieher später dementiren und dann würde der Zögling mit

Recht auch in alles Uebrige, das er gelernt hat, das Vertrauen verlieren. Allerdings, erwidern wir, wäre dies der Fall, wenn das oben Angeführte völlig unwahr zu nennen wäre. Wenn wir aber darin nur den vielleicht etwas inadäquaten Ausdruck für ewige Wahrheiten erkennen, so werden wir ohne Bedenken dieselben den Kindern einprägen und uns nur bemühen bei reifendem Verständniß die sinnliche Hülle immer durchsichtiger zu machen bezw. ganz abzustreifen. Eine Gefahr für die sittlich-religiöse Erziehung wird nur da vorhanden sein, wo absichtlich der Nachdruck auf die Schale statt auf den Kern gelegt wird, und wo jede Einwendung des Verstandes gegen die überlieferte Wahrheit als sündhafter Zweifel gestraft wird — ferner aber auch da, wo in leichtfertiger Weise das bekämpft und zerstört wird, was der Zögling auf der Stufe der Kindheit als heilige Wahrheit anzusehen sich gewöhnt hat. Wenn wir weiter fragen, wie soll man denn Kindern eine so schwer zu verstehende und so leicht mißzuverstehende philosophische Weltanschauung beibringen, so räth H. den Religionsunterricht der Jugend möglichst spät zu beginnen und vorher die Entfaltung einer gewissen sittlichen Reife bei der Jugend abzuwarten. Also die Jahre der Kindheit, wo der Mensch für das Höhere und Göttliche am empfänglichsten, sollen ihres schönsten Schmuckes beraubt werden, das zarte Gemüth soll nicht mehr sich rühren dürfen an den heiligen Wahrheiten denen es instinktmäßig sich entgegenstreckt und die religiöse Erziehung des Kindes, die doch den einzigen Halt bietet im Kampfe gegen die Versuchungen des Jugendlebens, soll durch einen populärphilosophischen Kursus des letzten Schuljahres ersetzt werden. Anstatt an Gott als den höchsten Gesetzgeber und Richter soll der Zögling, ehe er zur sittlichen Autonomie herangereift ist, nur an seinen Erzieher und dessen Autorität glauben. Bedenkt man weiter, daß es eine Unmöglichkeit sein wird, eine alle Gebildeten zufriedenstellende auf philosophischer Grundlage ruhende religiöse Weltanschauung herzustellen, so wird auch die Einrichtung eines für die späteren Jugendjahre geeigneten Religionsunterrichtes eine aussichtlose Sache sein. Die Jugend der niedern Stände wird ferner die Schule verlassen, ehe sie das Alter erreicht, das zum Verständniß einer geläuterten Religionsanschauung nothwendig ist, wird also so ziemlich religionslos aufwachsen und höchstens auf

die freiwillige Benützung der in den Kirchen und sonstwo ihr dargebotenen religiösen Belehrung angewiesen sein. Die Folge wird eine großartige religiöse Verwahrlosung der Massen sein, Ueberhandnehmen von frivolem Materialismus oder abergläubischer Bigoterie. Es zeigt sich hier eben wiederum, daß der moderne Buddhismus ebensowenig im Stande ist veredelnd auf die Massen zu wirken, als sein asiatischer Vorgänger, welcher Dämonendienst, Abgötterei und Hexenglauben nirgends unterdrücken konnte.

Je weniger wir den oben ausgesprochenen Ansichten über die religiöse Erziehung zustimmen konnten, um so bereitwilliger acceptiren wir das über die Entfaltung der Gnade Gesagte, denn es sind einfach die Lehren eines geläuterten Christenthums. Den Ausgangspunkt bildet das Bewußtsein der Schuld und dieses beginnt mit der Erkenntniß der Schuld. Diese darf aber nicht bloß die einzelne That umfassen, sondern muß sich auf die böse Beschaffenheit der eigenen Person erstrecken. Hieraus entspringt das Gefühl von dem Widerspruch der einzelnen That und der ihr zu Grunde liegenden Willensbeschaffenheit mit dem autonomen Gesetz des Gewissens und dem darin sich manifestirenden heiligen Gotteswillen. Dieses Schuldgefühl soll möglichst vertieft, aber nicht verbreitert werden, d. h. es soll nur als ein vom Gefühl der Versöhnung zu überwindendes Moment gelten, bei welchem nicht zu lange verweilt werden darf. Die dem Schuldgefühl entsprechende Willensreaktion kennzeichnet sich als Haß und Abscheu gegen das Böse und als Abkehr des Willens vom egoistischen Princip; ersteres habe die Reue, letzteres die Buße zu ersetzen. Nun aber muß der Mensch erkennen, daß dies alles nur die negative Seite eines Umwandlungsprozesses ist, in welchem sich die Gesinnung, aus der die böse That entsprang, in ihr Gegentheil verkehrt hat, daß er also bereits das ersehnte Heilsprincip in sich hat und nur nöthig hat, dasselbe sich in seinen Konsequenzen entfalten zu lassen. Das Erwachen dieser Erkenntniß ist die Erleuchtung oder die Belebung des intellektuellen Glaubens, auf diese folgt die Belebung des Gemüthsglaubens oder die Erneurung der sittlich-religiösen Gesinnung, die Wiedergeburt. Sobald der Mensch das Bewußtsein hat, daß er ein andrer geworden, als er vor der bösen That war, vermag er diese nicht mehr als seine That anzuerkennen, sich nicht

mehr verantwortlich dafür zu fühlen; er muß sich als erneuerten Menschen freisprechen von der Schuld des alten Menschen, und so wird durch den Glauben die Schuld ausgelöscht. Der Mensch fühlt sich mit Gott versöhnt und weil diese Schuldtilgung vor dem Forum des Gewissens stattfindet, so ist sie zugleich eine Freisprechung von Seiten Gottes zu nennen. Hiemit ist nun die durch die Schuld gestörte teleologische Einheit mit Gott wieder hergestellt; es wird dieß als unio mystica von der luth. Theologie richtig bezeichnet, während die Ausdrücke „Kindschaft Gottes“ und „ewiges Leben“ nicht adäquat sind. Die praktische und wichtigste Seite hievon ist die Heiligung des Willens. An diese schließen sich die „Früchte der Gnade“, zunächst die Besserung, in welcher sich der Mensch auf Grund der empfangenen Gnade nachträglich des Besitzes der Gnade würdig und zu neuen Fortschritten in der Entwicklung der Gnade fähig macht.

Wie die Besserung die subjektive Frucht der Gnade darstellt, so die Mitarbeit am objektiven Heilsprozeß die objektive und hier erhebt sich nun die Frage, welche der beiden Seiten Zweck und welche nur Mittel ist; ob der objektive Heilsproceß bloß dazu dient, eine Summe von subjektiven Heilsprocessen zu Stande zu bringen, welche ausschließlich Selbstzweck sind, oder ob alle subjektiven Heilsprozesse in letzter Instanz einem objektiven Zwecke dienen. Vom menschlichen Gesichtspunkte aus erscheint der subjektive Heilsproceß als Selbstzweck; vom göttlichen dagegen kann das Einzelne nur als Glied des Ganzen in Betracht kommen. Hiegegen läßt sich im allgemeinen nichts einwenden, es ist dies ja auch ganz der Denkungsart des von H. als „individual-eudämonistische Pseudoreligion“ verachteten evangelischen Christenthums entsprechend. Auch das Neue Testament setzt durchaus nicht die Bekehrung des Einzelnen als absoluten Zweck, sondern die Realisirung des göttlichen Rathschlusses; das Ziel des Heilsprocesses ist das, daß „Gott sei alles in allem“. Aber das religiöse Gefühl wird doch sich verletzt fühlen, wenn „die Individualerlösung und Heiligung zu unselbständigen und an und für sich werthlosen Mitteln im objektiven Heilsproceß herabgesetzt werden“. Das Niedere soll im Höheren, das Einzelne im Allgemeinen nicht untergehen, sondern „aufgehoben“ werden in dem Sinn, daß es eben doch auch noch

seine Bedeutung, seinen bleibenden Werth behält. Wenn man freilich wie H. nur ein negatives Endziel der ganzen Weltentwicklung kennt, so können die positiven Partialzwecke nicht genug gewürdigt werden und die Anschauung, welche in der Herstellung einer sittlich-religiös durchgebildeten Persönlichkeit ein hohes und an und für sich schon befriedigendes Ziel erblickt, kann für H. nur als Illusion erscheinen.

Bei der Besprechung des objektiven Heilsprozesses kommt H. auf den Ausdruck „Reich Gottes“ zu sprechen. Während die neuere Theologie in Dogmatik und Ethik mit Vorliebe sich dieses Ausdruckes bedient und die großartigsten und tiefsten Gedanken darin enthalten sieht, so ist H. ganz und gar nicht erbaut davon. Er findet darin nur die alttestamentliche Idee der Theokratie ausgedrückt, auch meint er „an der Hand des modernen Staatsbegriffes“ schwinde der religiöse Werth dieser Analogie; es sei nur noch „ein konventionelles Zeichen für einen erst anderweitig näher zu bestimmenden Begriff“. Die Ausdrücke „teleologische Weltordnung, sittliche Weltordnung, universale Heilsordnung“ denken ihm passender zu sein. Es ist eigenthümlich, daß H. sich hier so spröde gegen den Gebrauch traditioneller religiöser Ausdrücke benimmt, während er ohne Bedenken von Offenbarung, Glaube, Erleuchtung, Erweckung, Wiedergeburt und anderem redet; welche Ausdrücke doch auch nicht auf dem Boden seiner Weltanschauung erwachsen sind.

Fragen wir endlich noch, welche Stellung H. der Kirche in der Verwirklichung des objektiven Heilsprocesses zuschreibt, so gibt er zunächst zu, daß die Kirche heutzutage noch eine Berechtigung in dem modernen Staate habe. Die Aufgabe derselben wird beschränkt auf Kirchenzucht, Kultus und „Dienst am Wort“, wobei aber die beiden ersten so ziemlich im letzten aufzugehen haben. Die Kirchenzucht hat nur auf der Stufe der Heteronomie Berechtigung; die religiöse Kunst ist vom Kultus möglichst zu scheiden und abgesondert für sich zu pflegen. Selbst „das Vor- und Nachspiel auf der Orgel soll nur dazu dienen, die Unruhe des Kommens und Gehens zu verdecken“, der Gemeindegesang steht auf dem „Aussterbeetat“. Das Gebet hat keinen Sinn mehr auf der Stufe des konkreten Monismus, ebensowenig die sakramentalen

Gnadenmittel. Der rein religiöse Kultus kann kein anderer mehr sein, als die andächtige Versenkung des religiösen Bewußtseins in sich selbst; der einzige Bestandtheil des äußeren Kultus ist die Predigt. Uebrigens „je ausgebreiteter die wissenschaftliche Bildung, je philosophischer die Wissenschaft und je religiöser die Philosophie wird, desto unnöthiger erscheint eine gesonderte Unterweisung in der religiösen Weltanschauung". Kurz die Kirche muß sich allmälig selbst überflüssig machen, je mehr das ganze außerkirchliche Leben von sittlich-religiösem Geiste durchdrungen ist. Auch ist ja die moderne Religion so vereinfacht, daß zu ihrer Ergründung keine umfangreiche Vorbildung erforderlich ist und bei den verschiedenen Familienereignissen wird es gebildete Laien genug geben, die einige passende Worte zu sprechen wissen. Diese Kirchenlosigkeit ist freilich ein „Ideal", das nur annähernd erreicht wird. Also ganz die gleichen praktischen Consequenzen, wie wir sie im „Alten und Neuen Glauben" finden! Dazu also der Umweg durch die ganze geschichtliche Entwicklung der Religionen, dazu die eingehende Analyse des religiösen Bewußtseins, um zu erfahren, daß im Grunde Christenthum und Kirche sich überlebt haben, daß unsere Gebildeten mit ihrer Kirchenflucht ganz im Rechte sind, aber auch kein Recht haben von den ungebildeten Massen zu verlangen, daß sie sich am Gängelbande der Kirche noch leiten lassen. Ob aber aus der Kirchenentfremdung unserer Zeit sich auf eine Zunahme religiöser, philosophischer und ethischer Bildung schließen lasse, wäre doch gar sehr zu bezweifeln. Jedenfalls wäre dieselbe noch ganz und gar im Stadium des „Unbewußten". Thatsächlich sehen wir eben überall einen krassen Materialismus an die Stelle der christlichen Weltanschauung treten und gerade Strauß ist ein merkwürdiges Beispiel, wie selbst philosophisch durchgebildete und ideal gesinnte Geister doch diesem Zuge der Zeit zum Opfer fallen. H. wird nun freilich behaupten, daß diese Abwendung vom Christenthum eben ein Zeichen davon sei, daß nicht bloß das wissenschaftliche, sondern auch das religiöse Bedürfniß unseres Geschlechts sich von der überlieferten Religion nicht mehr befriedigt fühle, und daß es nun darauf ankomme eine reinere Form der Religion herzustellen, um auch einen neuen religiösen Aufschwung in unseren Zeitgenossen herbeizuführen. Wir müssen aber dem entgegnen, daß thatsächlich

der Zug der Zeit nicht nach einer neuen Religion, sondern nach vollendeter Religionslosigkeit strebt. Wäre ein religiöses Bedürfniß da, so würde dasselbe sicherlich sich auch in neuen religiösen Gestaltungen kund geben, wie dies etwa in der Zeit des untergehenden griechisch-römischen Heidenthums der Fall war. Hievon gewahren wir keine Spur, es ist vielmehr überall das Bestreben sichtbar, allen religiösen Fragen aus dem Wege zu gehen, sie todtzuschweigen. Wo aber irgend eine Art von religiösem Bedürfniß vorhanden ist, da schließt es sich eben immer thatsächlich an irgend eine der geschichtlichen Formen des Christenthums an, wie dies unser Verfasser selber auch nicht anders gemacht hat. Zwar ist ja dies der Grundgedanke des Gesammtwerkes, daß sowohl der Entwicklungsgang der Religionsgeschichte als auch das zur Klarheit über sich gelangte religiöse Gefühl zu einer neuen über die bisherigen hinausgehenden Religionsstufe führen müssen, welche die höhere Einheit der buddhistischen und der christlichen Religion bilden werde. Allein, wenn wir nun diese neue Religion etwas näher ins Auge fassen, so stammt thatsächlich alles Große und Schöne derselben aus dem Christenthum, insbesondere alles was mit der lebendigen Gegenwart zusammenhängt, nur die ferne Vergangenheit und die noch fernere Zukunft sind etwas mit dem Schleier der Maja umhüllt, Dinge mit denen sich wohl die Theosophie aber nicht die gesunde praktische Religiosität befaßt. Haltbarer scheint die Stellung des Verfassers zu sein, wenn er sich gegenüber dem christlichen Theismus auf den modernen Pantheismus stützt. Er sucht ja nachzuweisen wie das Christenthum zunächst den jüdischen Theismus beibehalten hat, und wie der Versuch durch die Zuhilfenahme des Logos und des Geistes die starre Transcendenz zu erweichen, mißlingen mußte; wie überhaupt auf theistischem Boden es nie zu einer wahren Einheit Gottes und des Menschen kommen könne. Jede mehr oder weniger rationalistische Auffassung der christlichen Dogmen gebe gerade das religiös Werthvolle Preis, führe schließlich zu einem alle Religion ertödtenden Deismus, ohne doch den Forderungen des Denkens gerecht zu werden. Eine reale Einheit zwischen Gott und Mensch wisse nur der Pantheismus herzustellen, und wenn auch der naturalistische und der abstrakt monistische Pantheismus die eine Seite des Gegen-

satzes verflüchtigen, so könne dagegen der konkrete Monismus beiden Seiten gerecht werden. Thatsächlich sei die moderne protestantische Theologie diesem Standpunkt so nahe als möglich gekommen, aber ihr Fehler sei der, daß sie nicht bemerkt, wie sie mit jedem Zugeständniß an den Pantheismus den christlichen Boden verlassen habe.

Hiegegen ist zu erwidern, daß der christliche Gottesbegriff gerade so wie H. es von dem seinigen rühmt, dem Gesichtspunkt der Transscendenz wie dem der Immanenz gerecht zu werden sucht. Dem populären Bewußtsein liegt der erstere Gesichtspunkt näher, das wissenschaftliche Denken, wie das intensivere religiöse Gefühl wird mehr zu dem letzteren hingezogen. Und wenn nun die moderne protestantische Theologie seit Schleiermacher überwiegend den Standpunkt der Immanenz betont, so sucht sie damit nicht etwas Heterogenes in die christliche Weltanschauung hineinzuschmuggeln, sondern sie kann sich darauf berufen, daß sie den herrlichsten Stellen des Neuen Testaments gerecht wird und in Uebereinstimmung steht mit dem, was die tiefsinnigste christliche Mystik zu allen Zeiten ausgesprochen hat. Daß sie aber nicht in weltseligen Pantheismus oder Naturalismus verfällt, davor bewahrt sie eben der Zusammenhang mit dem geschichtlichen Christenthum, insbesondere ihre biblische Grundlage. Was aber die von H. so scharf zugespitzte Frage nach der Persönlichkeit Gottes betrifft, so wird es eben immer wieder Theologen geben, welche auf diese Frage keine bestimmte Antwort geben können, wie der Vertreter eines philosophischen Systems. Sie fühlen wohl, wie unangemessen es ist, die Formen des menschlichen Bewußtseins auf Gott anzuwenden, aber sie scheuen sich, Gott ohne weiteres als unpersönlich zu erklären, weil dann immer die Gefahr vorhanden, daß er nur als Naturmacht und nicht zugleich als sittliche Macht aufgefaßt wird. Und da nun einmal unsere geistige Organisation so beschaffen ist, daß wir von den Dingen reden, nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen, so sind wir wohl auch im Recht, es Gott gegenüber so zu halten. Spricht doch auch H. von göttlicher Gnade und Gerechtigkeit, von einem Willen und einer Vorstellung in Gott, Ausdrücke die im gewöhnlichen Sprachgebrauch nur auf bewußte Wesen Anwendung finden. Wenn es sich nun vollends

darum handelt, in populärer Rede religiöse Gefühle zu wecken und zu beleben, so wird dies gar nicht anders möglich sein, als mit solchen Aussagen über das göttliche Wesen, die dem philosophisch geschulten Denken anthropomorphisch und anthropopathisch erscheinen mögen. Das ist weder Selbsttäuschung noch bewußte Heuchelei. Auch wird ja in der populären religiösen Belehrung doch immer wieder gewarnt, nichts von menschlichen Schwächen oder Schranken auf Gott zu übertragen. Im übrigen ist es doch einer der erfreulichsten Fortschritte, den die protestantische Theologie Schleiermacher verdankt, daß die christliche Frömmigkeit nicht nothwendig an diese oder jene theoretische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt geknüpft ist, da so verschiedenartig auch die wissenschaftlichen Lösungen dieser Frage sein mögen, die Thatsachen des christlichen Bewußtseins dadurch nicht alterirt werden.

Werfen wir nun zum Schlusse noch einen Rückblick auf den Gesammtinhalt der beiden besprochenen Werke, so werden wir zunächst anerkennen müssen, daß wir hier einer bedeutenden philosophischen Leistung gegenüberstehen, und daß der Gewinn, den die gesammte Religionswissenschaft und insbesondere die christliche Theologie daraus ziehen kann, keineswegs ein bloß negativer ist. Es gilt dies schon vom ersten, noch weit mehr aber vom zweiten Bande. Die Darstellung der außerbiblischen Religionen steht auf der Höhe der neusten Forschungen, die Erörterung des Henotheismus insbesondere ist lichtvoll und überzeugend. Ebenso ist die dialektische Entwicklung des Bramanismus und Buddhismus eine der gelungensten Parthien des Werkes.

Weniger kann uns das über Juden- und Christenthum Gesagte befriedigen.

Hier wird, wie Kuenen (Volksreligion und Weltreligion S. 196) richtig hervorgehoben hat, das Hauptverdienst H's. darin liegen, daß er die Einseitigkeit der Betrachtungsweise, welche eine Religion mit formulirten Dogmen verwechselt, deutlich uns zum Bewußtsein bringt, daß er ferner einmal den Versuch gewagt hat, die Entstehung des Christenthums mit Eliminirung der Person Jesu begreiflich zu machen und die Ehre der Stiftung dieser Religion lediglich dem Apostel Paulus zuzuwenden. Die Unmöglichkeit dieser Geschichtsauffassung wird dadurch aufs einleuchtendste

nachgewiesen. Um so mehr müssen wir das tiefe Verständniß anerkennen, welches H. für die religiöse Bedeutung der christlichen Ideen zeigt. Besonders schön ist es, wie er die Idee des leidenden Messias von ihrem alttestamentlichen Ursprunge zu verfolgen und zu würdigen weiß. Während die flache Aufklärungssucht das Christenthum alles tieferen Gehalts beraubt und das was dem nüchternen Verstande nicht einleuchten will, einfach als unwesentliches Beiwerk beseitigt, so zeigt H. wie gerade an solchen Dingen das religiöse Gemüth das größte Interesse hat, und wie das wissenschaftliche Denken sich von den logischen Widersprüchen nicht vornehm abwenden darf, sondern vielmehr nach einer tieferen Erfassung und nach begriffsgemäßeren Ausdrücken zu ringen hat.

Noch reicheren Gewinn wird die christliche Theologie dem zweiten Werke H's. verdanken. Wenn auch mancher scharfe Hieb im Kampf gegen ihre Positionen fällt und mancher bittere Vorwurf ihr gemacht wird, so kann sie sich doch darüber freuen, daß in so vielen Punkten H. ihre Sache gegen verschiedene Gegner kräftig und siegreich verficht. Vor allem ist es anzuerkennen, daß er gegenüber der herrschenden Zeitrichtung für die bleibende Wahrheit und Berechtigung der Religion eintritt und dieselbe weder in Aesthetik, noch in Moral, noch in Metaphysik sich auflösen läßt; daß er insbesondere die Unmöglichkeit und Unhaltbarkeit der von so vielen gepriesenen religionslosen Moral unwiderleglich nachweist. Auch in seiner Bekämpfung der neukantischen Ansicht, daß es sich in der Religion nur um subjektive Wahrheiten, nur um Befriedigung eines Herzensbedürfnisses handelt, müssen wir H. recht geben; die Religion steht und fällt mit dem Glauben an die transcendentale Wahrheit ihrer Vorstellungen, sie will nicht bloß pia, sondern auch vera dogmata. Die psychologische Analyse des religiösen Bewußtseins, die uns H. gibt, halten wir für vollkommen richtig; in gelungener Weise zeigt er, wie Vorstellen, Fühlen und Wollen beim Zustandekommen des religiösen Verhältnisses betheiligt sind, und welche Gefahren es hat, wenn einer dieser Faktoren ausschließlich zur Geltung gebracht wird. H. hat ferner Recht, wenn er betont, daß es sich in der Religion um ein reales Verhältniß zwischen Gott und Mensch handelt, daß es also nothwendig ist, einerseits den Unterschied dieser beiden, andrerseits die

Möglichkeit ihrer Vereinigung festzuhalten. Daß dieses Problem richtig aufgestellt ist, wird auch der zugeben, welcher der von H. versuchten Lösung nicht unbedingt zustimmen kann. Daß auch im weiteren Verlauf seiner Untersuchungen besonders in der Analyse des subjektiven Heilsprocesses H. viele richtige und ächt christliche Gedanken zu Tage fördert, haben wir aber schon gesehen. Um so mehr ist es zu bedauern, daß unser Philosoph in so manchen Stücken dem christlichen Bewußtsein nicht gerecht zu werden vermag und wir werden den Grund hievon hauptsächlich in folgendem zusammenfassen können:

1) Die pessimistische Weltanschauung weiß dem Gefühle des Dankes gegen Gott, als dem Schöpfer und Erhalter unseres Daseins nicht gerecht zu werden, muß die freudige Arbeit im Reiche Gottes lähmen, da sie nur eine negative Erlösung, nur ein negatives Endziel der Weltentwicklung kennt.

2) Der einseitige Intellektualismus, dem H. trotz des oben Gesagten nicht entgangen ist, läßt ihn solchen Aussagen des religiösen Bewußtseins, die ihm philosophisch nicht haltbar scheinen, nicht immer gerecht werden und führt schließlich doch dazu, daß die Religion wie bei Hegel in Philosophie sich auflöst. Mit diesem Hegelschen Erbtheile hängt auch zusammen, daß

3) die Kirche in ihrer hohen und bleibenden Wichtigkeit verkannt und ihre Aufsaugung durch den modernen Staat und die moderne Kultur in Aussicht gestellt wird; daß ferner der Werth einer religiösen Erziehung und Unterweisung ganz verkannt wird.

Trotz alledem bleibt das Hartmannsche Werk ein thatsächlicher Beweis, daß die antireligiöse Strömung, welche eine Zeit lang in der deutschen Wissenschaft herrschte, ihren Höhepunkt erreicht hat, daß die Sintflut des Unglaubens und der Verneinung im Abnehmen begriffen ist, und daß die Bergspitzen der ewigen Heilswahrheiten wieder aus den sinkenden Wassern, die sie eine Zeit lang ganz verhüllt hatten, emporzuragen beginnen.

Darstellung und Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie. [1]

Von Pfarrer **Haug** in Strümpfelbach.

Im Unterschied von Wellhausen's Hyperkritik, welche wohl im Widerspruch mit Christi eigener Grundanschauung von „Gesetz und Propheten" die Grundlagen Alttestamentlicher Offenbarung selbst in Frage gestellt und im ganzen wie im einzelnen zu viel bewiesen, somit eben noch nichts bewiesen hat, vollzieht die vielgenannte Theologie A. Ritschls in ihrem dogmatisch-ethischen System zwar auch mit dialektischer Kritik eine scharfe Sichtung innerhalb der hergebrachten Theorieen; aber sie will hiebei ausdrücklich von den positiven Erfahrungen des christlichen Gemeindebewußtseins ausgehen unter prinzipieller Anerkennung nicht bloß der biblischen Offenbarungsurkunden, sondern auch mit dem ausgesprochenen Vorsatz, die der Reformation, speziell der Lehre Luthers zu Grunde liegenden Ideen als die im Wesentlichen richtigen Anschauungen des christlichen Glaubensbewußtseins rein und consequent durchzu-

[1] Vgl. hiezu die verwandten W. Herrmann, die Religion im Verh. zum Welterkennen und zur Sittlichkeit 1879; und H. Schultz, Lehre von der Gottheit Christi 1881; vermittelnd nach rechts J. Kaftan, das Wesen der christl. Religion 1881 (rec. in diesen Blättern 1881 H. IV. von Th. Häring); nach links Lipsius in Pünjers theol. Jahresb. 1881 und 1882. Für Ritschl tritt unbedingt ein Thikötter, Darst. und Beurth. der A. Ritschl. Theologie 1883. Wider R. sind Frank in der Erlanger Zeitschr. für Prot. und K. 1871, 1874, 1876; Luthardt in der Allg. Ev. Luther. K. Ztg. 1871 ff.; ders. in seiner Zeitschrift für kirchl. Wissen. und kirchl. Leben 1881, 617 ff.; H. Schmidt, Rec. in Theol. Stud. und Krit. 1873, 1876; Kreibig und H. Schmidt, Versöhnung und Rechtfertigung 1882; Dieckhoff, die Menschwerdung des Sohnes Gottes 1882; Fricke, Metaphysik und Dogmatik 1882; Bestmann, die theol. Wissenschaft und die Ritschl'sche Schule 1881; besonders beachtenswerth: H. Weiß, über das Wesen des persönlichen Christenstandes, eine kritische Orientirung mit Bez. auf Ritschls Theologie, Stud. und Krit. 1881, 377—417, und allgemein orientirend R. Kübel, über den Unterschied zw. der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie 1881; und Dorner, christl. Glaubensl. B. II. 1880.

führen. Im annähernden Anschluß an Schleiermachers Methode will R. noch ausschließlicher als dieser nicht nur im allgemeinen die Beschreibung des christlichen Gemeindeglaubens durchaus auf die durch Jesum vollzogene Erlösung beziehen, sondern auch wirklich vom Zentrum christlicher Heilsoffenbarung und Erfahrung, von der korrekt bestimmten Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre aus den gesammten Stoff der evangelischen Dogmatik und Ethik folgerichtig orientiren und aufrichtig, wenn auch ganz eigenthümlich beleuchten. Die rücksichtslose Energie ebensowohl, als die umsichtige Gelehrsamkeit, womit er seinen originellen Versuch in dem 1870 bis 1874 in erster, 1881—1883 in zweiter, hier gewöhnlich citirter Auflage erschienenen dreibändigen Hauptwerk „die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" zuerst durch kritische Behandlung der Dogmengeschichte, sofort durch Beleuchtung des Schriftzeugnisses vorbereitete, dann durch positive Entwicklung jener Lehre im Zusammenhang mit der ganzen Dogmatik und Ethik durchführte, — diese scharfsinnige Leistung nebst dem Erscheinen eines compendiösen, gedankenreichen Büchleins „Unterricht in der christlichen Religion" (ursprünglich für Gymnasien bestimmt, in 1. Auflage 1875, 2. Auflage 1881), und seiner geharnischten Streitschrift „Theologie und Metaphysik" 1881, das erklärt wohl das bedeutende Aufsehen, welches diese theologische Richtung nachhaltig hervorgerufen hat. Zahlreiche ältere und jüngere, freilich größtentheils unselbständige Schüler hat R. gebildet. In der That, wenn es Ritschl gelingt, auf wesentlicher Grundlage göttlicher Schrift die genuinen Ideen unsres großen Reformators in verjüngter Form der geistvollen Schleiermacherschen Weise als geläuterten Inhalt des christlichen evangelischen Gemeindeglaubens consequent und überzeugend darzustellen, dann verdient er's, daß nicht nur die theologische Jugend, sondern jeder forschende evangelische Christ ihm die Palme unter den theologischen Gelehrten unsrer Tage reiche. Jedenfalls aber muß es sich verlohnen, Ritschls eigenthümlich anregendem System aufmerksam nachzugehen, und es erst unbefangen für sich selbst, dann darauf anzusehen, in wie weit es nach seinen eigenen Prämissen und wieder verglichen mit sonstigen evangelischen, namentlich Luthers Anschauungen leiste, was es verspricht.

I.

Wir schließen uns bei Darstellung der Theologie Ritschls am besten im Wesentlichen dem Entwicklungsgang in R's. Hauptwerk an und ergänzen, soweit nöthig, aus seinen kleinen Schriften, womöglich seinen Worten folgend. (Von seiner Schrift „Geschichte des Pietismus“ können wir füglich absehen). Nur wenn er den „Begriff der Rechtfertigung und ihre Relationen“ auf Gott, Sünde, Reich Gottes, voranstellt, „die Voraussetzungen“ aber, nemlich die Lehre von Gott, Sünde, Person und Werk Christi erst nachfolgen läßt, wird es sich doch dagegen rechtfertigen, eben diese Voraussetzungen — nicht anders als in R's. Sinn — zuerst zu behandeln, sofern sie vor allem maßgebend sind, und gewinnen wir wohl durch die erst nachfolgende Besprechung der Rechtfertigung einen innigeren Zusammenhang mit dem sich weiterhin anschließenden „Beweis der Nothwendigkeit der Rechtfertigung“ und ihren schließlichen „Folgerungen“, worin R's. Darstellung verläuft.

1. Die Grundbegriffe Ritschl'scher Theologie.

Unerläßlich zum Verständniß Ritschl'scher Anschauungen erscheint es vor allem über seine eigenthümliche Erkenntnißtheorie Klarheit zu gewinnen. In kritischem Empirismus äußert sich R. dahin (Theol. und Metaph. S. 31 ff.): die fixirte Unterscheidung der Dinge, wie sie an sich außer Beziehung zu unsrer Empfindung sind, von ihrem Dasein für uns ist ein Fehler der vulgären Ansicht. Dinge, die wir an sich, nicht in Beziehung auf uns bestimmen möchten, sind nothwendig unerkennbar für uns. Dem Erinnerungsbild rechnen wir eben die wesentlichen Merkmale zu, in denen es als wirklich gilt; aber die Annahme, daß man die Dinge an sich räumlich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung kennen könne, ist nur ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes. Das ist die Idee in Platons Sinn: die von uns gebildeten Gattungsbegriffe sollen die Dinge im eigentlichen Sinn sein, die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung aber sollen nur existiren, sofern sie an den Ideen theilnehmen. In Wahrheit aber sind diese Ideen nur verallgemeinerte Erinnerungsbilder, um so blasser und schwankender, je mehr Unterarten sie decken sollen, sind nur Schattenbilder wirklicher Dinge. — R. glaubt sich für diese Er-

kenntnißtheorie auf Lotze berufen zu können (nach dessen „Metaphysik", vgl. R's. Theologie und Metaphysik S. 37. L. von der Rechtf. und V. 3,19), mit welchem Recht, werden wir später sehen. Es folgt für R. aus obiger Darlegung die sehr offene Erklärung (nur in der 2. Aufl. der L. von der Rechtf. und V. 3,21): „Wir wissen nichts von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Funktionen desselben, in denen er thätig, lebendig und sich als eigenthümliche Werthgröße gegenwärtig ist. Es ist ein Widerspruch darin, daß die Vermögen der Seele wirken und doch zugleich ruhend das eigentliche Dasein der Seele ausmachen sollen." Theologie und Metaphysik 37: „der Mensch ist in der Richtung seines Willens und in der Stimmung seines Selbstgefühls er selbst. Dahinter haben wir kein wirklicheres Sein des Menschen zu denken"; ebendaselbst 28: „im Personenleben haftet die Wirklichkeit am geistigen Wirken und an nichts anderem". Dieß ist nach letzterer Stelle besonders für die Christologie anzumerken. Und für die Theologie im engeren Sinn folgt aus R's. Erkenntnißtheorie, daß (Theologie und Metaphysik 35) der Begriff des allgemeinen, unterschiedslosen, unbestimmten und grenzenlosen Seins, den Plutarch, Philo und die Neuplatoniker als Gott setzen, nichts als der Schatten der Welt ist, deßgleichen (Theologie und Metaphysik 16, 18, 32) was christliche Theologen von Gottes Absolutheit, seinen Wesensbestimmungen an sich lehren wollen vor den für uns wirksamen Eigenschaften Gottes. Dem entsprechend sind die Gnadenwirkungen Gottes auf den Christen nur in den betreffenden religiösen und sittlichen Akten nachzuweisen (Rechtf. und V. 3, 32. 35) und ist das Leben im heiligen Geist lediglich darin zu begreifen, daß die Glaubigen Gottes Gnadengaben erkennen, ihn als Vater anrufen; ebendaselbst 3,22. „Mit Hilfe der scholastischen Ontologie [d. i. der traditionellen Theologie, welche das Ding an sich zu erfassen meint] und der mystischen Psychologie kommt unverständliches neuplatonisches Christenthum heraus, mit der andern Methode verständliches, praktisches Christenthum". 3,23.

Wir werden hiedurch zur Aufsuchung der **Erkenntniß-Quellen** Ritschl'scher Theologie hingeleitet. Wie schon aus Bisherigem erhellte, ist R. geschworener **Feind** der angeblichen

Ontologie, der Metaphysik (Theologie und Metaphysik 6 ff.): sie stellt nur a priori die im erkennenden Geist entspringenden Formen im allgemeinen fest, keineswegs wird durch sie, bei ihrer Gleichgiltigkeit gegen den für das religiöse Erkennen maßgebenden Unterschied von Geist und Natur, gründliche Erkenntniß geistiger Größen erreicht, keine selbständigen Werthurtheile werden durch sie gewonnen (Rechtf. und V. 3,191 ff.); letzteres ist eben nur durch psychologische und ethische Beurtheilung möglich, denn nur diese reicht an die Wirklichkeit des geistigen Lebens hinan. Aristoteles hat freilich das Wort Gott dem Begriff des letzten Weltzweckes angeheftet, aber den Abschluß des Weltganzen als Gott bezeichnen, ist nur eine Erschleichung. Die Fürsorge für die Menschen ist eigentlich in jenem actus purus des Aristoteles ausgeschlossen. Darum gehört in die Metaphysik auch durchaus kein Gedanke von Gott; geht ein Christ auf metaphysische Gotteserkenntniß ein, so betritt er den Standpunkt des Heidenthums. Rechtf. und V. 3,571 ff.: Das wissenschaftliche Erkennen, welches nur engere Gebiete der Natur oder des Geistes begreift, findet nicht ohne Weiteres das höchste, allgemeine Gesetz des Daseins. Ebendaselbst 3,189 ff.: wo in philosophischen Systemen das oberste Gesetz des Daseins behauptet wird, da sind sie aus der Erkenntnißmethode herausgetreten in die anschauende Fantasie. In dem Anspruch der Philosophen, eine Gesammtweltanschauung zu bilden, verräth sich nur der Trieb der Religion, die in ihren Vorstellungen eine Weltanschauung allerdings gibt. Dann entstehen etwa Collisionen zwischen dem mit wissenschaftlicher Naturbetrachtung verschmolzenen Trieb der Naturreligion und der Geltung der christlichen Weltanschauung. Rechtf. und V. 2,26 f.: Jesus selbst wollte auch durchaus nicht eine reine Vernunftlehre geben, seine Reden beweisen, daß seine Wahrheitsmittheilung religiöser, nicht wissenschaftlicher Art ist. Theologie und Metaphysik 11 ff.: die religiöse Weltanschauung ist wohl durchaus mehr oder weniger universell gerichtet, aber nicht die natürliche Religion oder eine angebliche natürliche Offenbarung (ebendaselbst 5) kann irgend die Vorbereitung und Grundlage der christlichen Weltanschauung bilden, wie man bisher fälschlich meinte. Denn die natürliche Vernunftreligion führt z. B. den Buddhisten zu den

dem Christenthum geradezu entgegengesetzten Ergebnissen. Das ausschließliche Recht der christlichen Weltanschauung folgt nicht, wie Luthardt behauptet, aus einer in allen Menschen gleichen Vernünftigkeit, sondern lediglich aus unsrer nur den Christen gemeinsamen Ueberzeugung, welche aber bei einem Buddhisten nicht verfängt. Gleichwohl hat auch Melanchthon schon (vgl. Rechtf. und V. 3,4) in seinen Loci, wenn er die Dogmatik zuerst ihren Standpunkt im entlegenen Gebiet der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen nehmen läßt, auf die natürliche, allgemeine vernünftige Erkenntniß von Gott recurrirt, und nicht anders schreitet Calvin (vgl. Theologie und Metaphysik 60) in seiner institutio religionis christianae von der natürlichen zur geoffenbarten Religion fort. Ja selbst Schleiermacher nimmt am Grundfehler dieser Lehrweise theil, indem seine allgemeine Lehre von Gott im ersten Theil der Dogmatik eben auch natürliche Theologie ist (Theologie und Metaph. 62). — Und doch wer irgend die christliche Theologie mit der vorgeblich natürlichen Gotteserkenntniß, oder wie die Orthodoxen mit rationalen Vernunftschlüssen nach Augustins und Anselms Art unterbaut, stellt sich dadurch außerhalb des Kreises der christlichen Gemeinde (Rechtf. und V. 3,8).

Wenn somit die christliche Theologie aus metaphysischer Vernunfterkenntniß und aus natürlicher Theologie keine religiöse Wahrheit schöpfen kann, so kann das unmittelbare Objekt theologischen Erkennens nur sein das ursprüngliche Glaubensbewußtsein der Christengemeinde. Man kann Gott, Sünde, Bekehrung, ewiges Leben im Sinn des Christenthums nur verstehen, sofern man mit Bewußtsein sich in die Gemeinde, die Christus gestiftet, einrechnet (ebendaselbst 3,3 f.). Dieses christliche Gemeindebewußtsein kommt aber (ebendaselbst 2,6 ff.) nicht zu Stand durch ein solches Zeugniß des heiligen Geistes, wie nach der Dogmatik des 17. Jahrhunderts in mystischem Mechanismus des göttlichen Geistes alle psychologischen Bedingungen verneint waren; auch nicht in der Weise, wie Thomasius (ähnlich Hofmann) und selbst Schleiermacher alle Lehre aus der Erfahrung schöpfen will, die sich im subjektiven Glaubensleben zusammenhängend bewahrheitet; denn das subjektive religiöse Bewußtsein ist nicht wissenschaftlich. Vielmehr muß die dogmatische

Theologie das Christenthum als allgemeine geistige Bewegung allgemein giltig zu erkennen suchen. Und dieß wird nur erreicht, wenn die heilige Schrift die Quelle bleibt (2,10 ff.). Aber wie wäre das möglich, wenn man gleich den Lutheranern den überlieferten Lehrcomplex nur nachträglich an der heiligen Schrift mißt? (vgl. auch Theologie und Metaphysik 39.) Nein, auf die biblischen Bücher und zwar vor allem aufs Neue Testament muß man sich stützen, weil dieses den Anfang der Christenheit bezeichnet; und dieser Anfang ist allerdings im Christenthum als universeller Religion maßgebend, sofern sie in ihrem Stifter ganz dargestellt ist. Die neutestamentlichen Bücher legitimiren sich vor allen andern gerade durch die authentische alttestamentliche Bedingtheit ihres christlichen Ideenkreises. Bei Auffindung der religiösen Vorstellungen ist allerdings die alttestamentliche Anschauung zu Grund zu legen, sofern Jesus auf dem Boden der alten Offenbarung fußte 2,28 ff. 2,90 f. Aber der authentische Gedankeninhalt des Christenthums in seiner positiv wissenschaftlichen Form ist aus dem Neuen Testament zu schöpfen. Nur soll man die heilige Schrift nicht als Lehrgesetz ausbeuten, sondern stets die religiöse Spitze herauslesen; denn die biblische Theologie ist keine Reihe von loci theologici, sondern eine Reihe religiöser Gedankenkreise, 2,22. Eine besondere Inspirationstheorie kann man dabei entbehren. — Sofern nun aber Christus selbst alles aus der Wechselbeziehung zwischen seinem einzigartigen Beruf und seiner Stellung zu Gott heraus redet (2,21), die Apostel dagegen ganz aus dem Bewußtsein der ersten religiösen Gemeinde selbst, haben wir den Stoff theologischer Lehre nicht sowohl in den bezüglichen Aussprüchen Christi, als im ursprünglichen Gemeindebewußtsein zu suchen, darum auch die theologische Terminologie direkt an die apostolischen Vorstellungsreihen anzulehnen (3,3). Auch die religiöse Geltung Christi als Urhebers der vollendeten Religion überhaupt in der Form seiner Biographie nachzuweisen, (wodurch gerade die Gegner Christi Auktorität zu vernichten strebten), wäre ein zielloses Bemühen. Den vollen Umfang seiner geschichtlichen Wirklichkeit kann man doch nur aus dem Glauben der christlichen Gemeinde an ihn erreichen. Es wäre falscher Purismus, wollte man die weniger ausgeführten Andeutungen

Jesu vor den apostolischen Vorstellungen bevorzugen. Unter letzteren darf die paulinische Gedankenbildung wohl vorzüglich aufrecht erhalten werden, weil sie den Gegensatz des Christenthums zum Judenthum, speziell zur pharisäischen Verfälschung der alttestamentlichen Religion am schärfsten ausdrückt. Das Uebereinstimmende in der apostolischen Lehre bleibt maßgebend, und dessen ist sehr viel, auch zwischen Jesu und der Apostel Lehre mehr formelle Verschiedenheit.

Weil aber die Theologie ja zugleich im Dienst der christlichen Kirche steht, wie verhält sie sich denn zu deren Lehrordnung? 2,18 f. Als solche bezeichnet Melanchthon die articuli fidei und die doctrina de beneficiis Christi. Erstere aber wollte Luther selbst umarbeiten, einzig praktische Gründe hielten ihn ab. Wenn nun der Theolog mit der Lehre de beneficiis Christi übereinstimmt, wird er wohl die Glaubensartikel umbilden dürfen, die nach der Kirchenlehre der letzten zwei Jahrhunderte nicht mehr mit der Bibel übereinstimmten. Philippi sogar bezeichnet die kirchliche Lehrnorm als etwas nur Negatives (II. 150), Ritschl will sie „positiver bezeichnen als die Probleme, wenn auch ungelöste". Zudem bestimmt die lutherische Kirche selbst nicht alle urchristlichen Hoffnungen und Lebensformen als nothwendige Glieder der kirchlichen Theologie. R. vergleicht damit die „Ziellosigkeit der pietistischen Bestrebungen."

In der Methode der theologischen Entwicklung beruft sich R. gern auf Luther (Theologie und Metaphysik 4), wie dieser im Gegensatz zur steifen Scholastik wiederholt, namentlich zu Joh. 17,3 sich ausspricht: „Merke, wie Christus in diesem Spruche sein und des Vaters Erkenntniß ineinander flicht. — Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man — sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, bloß und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen spekulirt und gespielt hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst". Deßgleichen citirt R. Melanchthon in seinen Vorlesungen von 1533 (Theologie und Metaphysik 57 f.), wo dieser ausgehend von Joh. 14,9 sagt: — Si patiemur abduci a Christo, ut intelligere vel natu-

ram vel voluntatem dei sine Christo conemur, incidunt animi in horrendas tenebras. — Mens humana speculationibus non assequitur naturam dei. — Haec methodus (sc. sapientia Christianorum) non progrediture a priore, hoc est ab arcana natura dei ad cognitionem voluntatis dei, sed a cognitione Christi ad cognitionem dei etc.

Ritschl betont daher besonders nachdrücklich (Theologie und Metaphysik 39 und sonst), wie verkehrt es sei, nach der Manier der hergebrachten lutherischen Dogmatik (Frank, Luthardt u. a.) mit leeren, nichts sagenden Abstraktionen zu beginnen, die Erkenntniß Gottes als Vaters in Christo einer Idee, einem Allgemeinbegriff zu opfern, welcher das Absolute, die Substanz genannt wird, d. h. das Ding; dann werden Gottes ruhende Eigenschaften, hernach seine Wirkungen auf die Welt vorgeführt. Deßgleichen wird die richtige Erkenntniß Christi einem fingirten Allgemeinbegriff von präexistenter Gottheit untergeordnet, ebenso die Lehre von der Sünde wird nach einem eingebildeten Allgemeinbegriff beurtheilt, das ganze Gefüge der Dogmatik nicht an Christo orientirt, sondern an der Vollkommenheit Adams, d. h. an der bloßen Idee des Menschen. Dazu freilich hat Melanchthon selbst, als er in den spätern Ausgaben seiner Loci von 1535 an von Luthers Grundanschauung immer mehr abkam und ins scholastische Fahrwasser zurücksank, den Anstoß gegeben (Rechtf. und V. 3,4 ff. Theologie und Metaphysik 57 ff.), indem seine Lehrweise für die verschiedenen Theile der Dogmatik geradezu drei verschiedene Standpunkte durchmacht: er geht 1) vom Urstand der rationalen Gotteserkenntniß aus, darauf aber 2) vom Gesetz, endlich 3) vom Evangelium; von einheitlichem System kann da keine Rede mehr sein. Luther dagegen hielt consequent daran fest, daß man (Rechtf. und V. 3,6 f. 198) von keinen todten metaphysischen Abstraktionen in der Theologie ausgehen dürfe, auch nicht vom Standpunkt des Gesetzes, sondern einzig vom Evangelium in Christo. In sofern bekommt dann auch die These Speners über die theologia regenitorum eher ihren Sinn (3,7 f.): es muß durchaus der ethische Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion angetreten werden, getreu der Forderung Christi Joh. 7,17. Dadurch ist aber freilich eine

vollständige Umarbeitung des hergebrachten Stoffs der Theologie angezeigt.

Gehen wir also durchaus nur vom christlichen Bewußtsein aus, wie es übereinstimmend in der glaubigen Gemeinde lebt, und wie es schon Schleiermacher, nur nicht ganz consequent (Theologie und Metaphysik 62) zur Darstellung zu bringen suchte, so ist zuvörderst der Begriff der Religion überhaupt zu fixiren. Rechtf. und V. 3,28: der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben. Jede Religionsgemeinde sucht gewisse Güter in oder über der Welt durch das göttliche Wesen zu gewinnen. Die gewöhnliche Theologie aber faßt wie Melanchthon den Inhalt der Religion nach der mystischen Situation, wo die Gott schauende Seele meint, außer ihm und ihr sei nichts vorhanden. Auch Schleiermachers Deutung der Religion als Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit von Gott ist auf volle Neutralität beider Faktoren, Gott und Mensch, gegen die Welt angelegt. 3,545 f. Schleiermacher dachte eben in seinem Gottesbegriff die Gleichgiltigkeit der ungetheilten Einheit gegen die Getheiltheit des Daseins. Nun sucht aber doch (vgl. 3,186) alle Religion die Lösung des Widerspruchs, worin der Mensch einerseits als Theil der Naturwelt, anderseits als geistige Persönlichkeit sich findet mit dem Anspruch, die Natur zu beherrschen. Die Religion ist darum der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht irgend ergänzt und er als ein Ganzes über den Druck der Naturwelt Herr wird. Die Religion ist immer (3,182) Deutung und Ausführung eines Verhältnisses der Menschen zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zweck der Seligkeit der Menschen. Im Christenthum speziell (3,546) ist man vom überweltlichen Gott nur so religiös abhängig, daß man zugleich seine religiöse Freiheit und Herrschaft über die Welt erlebt.

Der vollständige Begriff der christlichen Religion übrigens wird nicht schon erreicht durch einfache Reproduktion des Gedankenkreises Christi, sondern (vgl. 3,8 ff.) erst durch Vergleichung der andern Arten und Stufen der Religion. Das Heidenthum geht zwar von der Ueberweltlichkeit, d. h. Geistigkeit und Einzigkeit

des göttlichen Wesens aus (3,186 f.), doch ist die Gottesidee da noch an die Welt- und Naturerscheinungen geknüpft, daher auch der Mensch noch nicht als geistig Ganzes über die Welt erhoben. Die alttestamentliche Religion kommt dem Ziel näher, aber bleibt doch in der Natürlichkeit des Weltwesens befangen, sofern die natürliche Volkseinheit der Träger der Gottesherrschaft sein soll. Im Christenthum erst (3,465) wird die Idee des allgemein menschlichen, sittlichen Gottesreichs als Endzweck der Welt gesetzt, auch jeder Einzelne als ein Ganzes zum sittlichen Charakter bestimmt in seinem berechtigten Selbstgefühl und seiner Selbstschätzung. So erfüllt das Christenthum den allgemein menschlichen Trieb der Religion, der zuvor nicht zum Ziel gekommen.

Schleiermacher erst hat bedeutsam die christliche Religion so definirt (3,9) als die der teleologischen (ethischen) Richtung angehörige monotheistische Glaubensweise, in welcher alles bezogen wird auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung. Sofern aber nun nach ihm ausdrücklich das Reich Gottes der göttliche Endzweck ist, reimt es sich nicht, wenn er einmal alles christliche Gottesbewußtsein auf die Erlösung, das andremal alles auf die Idee des Gottesreiches bezogen sein läßt, ohne dieß eigenthümliche Verhältniß näher zu vermitteln. Thatsächlich kommt eben bei Schleiermacher der teleologische Charakter des Christenthums nicht zu Recht, wird immer durchkreuzt vom neutralen Religionsbegriff seines abstrakten Monotheismus. Die evangelische Theologie überhaupt (3,11) findet ausschließlich in der Erlösung den Mittelpunkt aller Erkenntniß und Praxis, während die ethische Seite, das Reich Gottes, zu kurz kommt; vgl. auch 3, 267. 269. Der abendländische Katholicismus dagegen betont richtiger nicht bloß die Erlösung (im Institut der Sakramente), sondern auch das gegenwärtige Reich Gottes, in welchem, wenigstens nach römischer Vorstellung, gottgemäße Gerechtigkeit geübt wird. Das Christenthum ist auch wirklich nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um Einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, die durch zwei Brennpunkte beherrscht ist.

Verhängnißvoller Weise haben die Reformatoren die Idee des sittlichen Gottesreiches nicht von hierarchischer Corruption gereinigt,

sondern nur in dogmatischer Auffassung ausgeprägt. Erst Kant hat für die Ethik die leitende Bedeutung des Gottesreiches als einer Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze erkannt (3,11). Uebrigens begreift ja schon Jesus selbst unter dem Reich Gottes, das er als sittlichen Zweck seiner Religionsgemeinschaft erkannt, nicht die gemeinsame Ausübung der Gottesverehrung, sondern die Organisation der Menschheit durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe. 3,12. Fassen wir also das religiöse und sittliche Moment zusammen, so „ist das Christenthum die monotheistische, vollendet geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zum Handeln aus Liebe in sich schließt, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist und in der Gotteskindschaft wie im Reich Gottes die Seligkeit begründet". 3,13. Indem aber diese sittliche Organisation in der Menschheit keineswegs schon vollendet erscheint, ist das Reich Gottes deutlicher gesagt (Unterricht in der christlichen Religion § 5) das von Gott gewährleistete höchste Gut der christlichen Gemeinschaft im Sinn des sittlichen Ideals, zu dessen Verwirklichung die Glieder der Gemeinde sich verbinden; das Reich Gottes ist also ihre gemeinsame Aufgabe (3,29), da die Königsherrschaft Gottes nur an der Leistung von Gehorsam der Menschen ihren Bestand hat. Zur Hervorbringung des Gottesreiches wird (Unterr. § 6) das gerechte Handeln in der Liebe zu Gott und zum Nächsten erfordert. Weit vollkommener ist diese Herrschaft Gottes freilich als im Alten Bund (3,28), sofern die sittliche Abzweckung derselben nicht mehr mit politischen, nationalen und cerimoniellen Bedingungen vermengt und beschränkt, sondern universell ist und über alle Getheiltheit der Welt sich erhebt. Das Reich Gottes ist also übernatürlich (zwar nicht in dem früher gerügten metaphysischen Sinn, aber doch) sofern in ihm die sittlichen Gemeinschaftsformen von Ehe, Familie, Beruf, Staat, öffentlichem und privatem Recht übertroffen sind, welch letztere oft in ihrer natürlichen Bedingtheit die Selbstsucht reizen. Das Reich Gottes, wie es auch jetzt schon durch das Handeln aus Liebe zu Stand kommt, ist überweltlich, sofern unter Welt alles natürlich getheilte Dasein befaßt ist.

Als höchstes Gut bietet es die Lösung aller religiösen Fragen, die Herrschaft über die Welt, und besteht fort, auch wenn die derzeitigen weltlichen Bedingungen des geistigen Lebens verändert werden (Unterr. § 8). Der Bestand dieses Gottesreichs mit seinem Beweggrund der Liebe ist unsichtbar, Gegenstand des religiösen Glaubens; es deckt sich daher nicht mit der Gemeinde als „Kirche" in ihrem sinnenfälligen Gottesdienst, wovon später mehr. Unterr. § 9. Rechtf. und V. 3,266. Die Aufgabe allgemeiner Menschenliebe, schon von einzelnen Heiden gefordert, ist doch erst im christlichen Gottesreich zur Lösung gelangt und wirkt in der Umwandlung der Menschheit. Der Begriff der menschlichen Natur war dazu unzureichend (dieß gegen die Stoiker, bei welchen oft das gerade Gegentheil sich findet). Auch die bloße Erkenntniß sittlicher Regeln genügte nicht, die entsprechende Thätigkeit tritt erst ein, wenn ein besondrer religiöser Beweggrund damit verbunden wird. Der oberste Maßstab hiefür ist nur der Gedanke des überweltlichen und übernatürlichen Gottes.

Indem so der grundlegende Begriff des Christenthums den Gedanken an Gott immer wieder fordert, müssen wir, wenn wir anders Wiederholungen, die ja in Ritschls Darstellung gar oft aufstoßen, thunlichst vermeiden wollen, den sonst möglichst innegehaltenen Gang der Darstellung in R's. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Band 3 in sofern etwas ändern, als wir vor dem Begriff der Rechtfertigung die nothwendigen „Voraussetzungen" derselben, wie sie ja R. selbst anerkennt, die Lehre von Gott, von der Sünde, von Person und Werk Christi entwickeln.

2. Die Voraussetzungen der Ritschl'schen Lehre von der Rechtfertigung.

a. Die Lehre von Gott.

Um die Welt als Ganzes zu erkennen, und um selbst ein Ganzes durch Gottes Hilfe zu werden, bedarf der Mensch die Vorstellung von der Einzigkeit Gottes und von der Geschlossenheit der Welt durch einen erkennbaren und ausführbaren Zweck der Welt. Partikularistisch im Judenthum angedeutet, wird diese Bedingung erst im Christenthum erfüllt. Aber doch ist auch schon in den heidnischen, selbst polytheistischen Religionen immer ein

Zug zur Einheit der göttlichen Macht wirksam (Rechtf. und V. 3,187).

Mit der pantheistischen Weltanschauung dagegen wird nichts weniger erreicht als die richtige Werthung der menschlichen Person, die im Christenthum maßgebend ist. Wenn das Universum in irgend einer Art als das Absolute gesetzt wird, so hat sich der Mensch immer nur als eine vorübergehende Ausstrahlung der Weltseele oder als unselbständiges Glied in der geistigen Entwicklung der Menschheit anzusehen. Nach christlicher Selbstbeurtheilung aber ist der einzelne Mensch mehr werth als die ganze Welt. 3,197. In treffendem Sarkasmus schreibt R. (3,214 ff.) gegen D. Fr. Strauß' ästhetisirenden Pantheismus: „Die Vorstellung eines Universum, welches Ursache und Wirkung, Inneres und Aeußeres zugleich, welches auch auf die höchste Vernunft angelegt ist, von welchem man sich schlechthin abhängig fühlt, ohne auch nur daran zu denken, daß es vielleicht von einer selbständigen Vernunftthätigkeit herrührt, paßt geradezu auf eine Beethovensche Symphonie, durch die man gänzlich hingerissen wird, ohne darüber zu reflektiren, von wem und wie sie componirt ist, wie sie ausgeführt wird. Dagegen das Universum, in welchem man die moralische Freiheit ausübt, mit dem Bewußtsein in seiner Art ein Ganzes, nicht nur ein Theil der Welt zu sein, stellt man sich nothwendig anders vor, als man ein romantisches Musikstück genießt. Denn das Gesetz der lyrisch-musikalischen Empfindung ist nicht das Gesetz des Universum". Strauß findet Absolutheit und Persönlichkeit unvereinbar, weil Persönlichkeit nur die sich zusammenfassende, gegen andres abgeschlossene Selbstheit sein soll, Absolutheit aber das Allumfassende, Unbeschränkte. Allein die Selbstunterscheidung von allem Uebrigen ist ja nur die Voraussetzung, unter welcher auch schon die menschliche Persönlichkeit alles Mögliche in sich umfaßt; die geistige Eigenthümlichkeit ist nur die Form, in welcher das höchste mögliche Maß der Aufgeschlossenheit für allgemeine und gemeinsame Beziehungen, sowie der Wirkung auf Andere sich darbietet. Für Gottes absolute Persönlichkeit aber ist nichts ursprünglich fremd, alles außer ihm ist nur ein Ausdruck seiner eignen Selbstbethätigung, alles erkennt er nur als den Kreislauf der durch ihn selbst möglichen Wirklichkeit. 3,216 ff.

Diese persönliche Absolutheit Gottes will aber R. wohl unterschieden wissen vom Begriff des grenzenlosen, unbestimmten Seins, mit dem die Schultheologie des Mittelalters und des Protestantismus einsetzt, so ganz abweichend von Luthers großem Katechismus. 3,211. Das ist doch nur ein ganz abstraktes Prädikat, eine platonische Idee der Welt, welche nun auf den Gottesbegriff übertragen wird. So behauptet Frank, der Begriff des Absoluten sei zuerst einzusetzen, um die weitern Attribute Gottes von ihrer Giltigkeit für die Menschen zu unterscheiden. Damit richtet er indeß nur ein „Idol anstatt Gottes" auf (3,221), einen „metaphysischen Götzen" (Theologie und Metaphysik 13—18). Denn das Absolute d. h. doch das von aller Beziehung zu andrem Abgelöste, in seinem „In-, Durch- und Fürsichsein", wie es Frank bestimmt, kann doch nicht das sein, in welchem „der gottinnige Mensch Gott praktisch erfährt". Das Absolute, wie es Frank definirt, behaupten etwa die Brahmanen und die Mystiker im Islam und in der christlichen Kirche praktisch zu erfahren, aber nur um vorübergehend ihr Selbstgefühl im allgemeinen Sein zu verlieren. In Wahrheit ist dieses Absolute ein formaler, leerer Begriff, ein isolirtes, qualitätloses Ding, das mit andern Prädikaten Gottes, wie Liebe und Persönlichkeit, gar nicht zusammengedacht werden kann. Theologie und Metaphysik 18. Wie Frank an den metaphysischen Begriff des Absoluten den Begriff der Persönlichkeit und der Liebe nur so äußerlich anhängt, so wird auch anderwärts der Gottesbegriff als ein Aggregat, als ein Gebäude von mehreren Stockwerken aufgerichtet, von welchen die untern die obern nicht tragen können. Philippi's kirchliche Dogmatik II 20 ff. stellt die Eigenschaften Gottes als wahres Additionsexempel dar unter den 3 Momenten: Gott als absolute Substanz, als absolutes Subjekt, als heilige Liebe. Damit wird deutlich auf einheitliche Gliederung des Gottesbegriffs verzichtet, die einzelnen Momente des göttlichen Wesens werden aus verschiedenartigen, unvereinbaren Erkenntnißgründen gewonnen. Theologie und Metaphysik 19.

Eine Erkenntniß Gottes an sich und a priori gibt es aber, wie schon Seite 115 f. gezeigt war, bekanntlich gar nicht, (Theologie und Metaphysik 32. 35); eine Gotteserkenntniß wird nur nachweis-

bar als religiöse Erkenntniß, sofern Gott dem Glaubigen die richtige Stellung in der Welt verbürgt. Außerhalb dieses Werthurtheils durch den Glauben findet keine Gotteserkenntniß statt, welche dieses Inhalts werth wäre. Gottes und Christi Wesen erkennt man nur innerhalb ihres Werthes für uns; und zwar abgesehen von Christo findet auch Luther die Vorstellung von Gott nur von Schrecken und vernichtender Wirkung begleitet. Wie das religiöse Erkennen in Werthurtheilen verläuft, zeigt Luther anschaulich im Großen Katechismus zum ersten Gebot: Deus est et vocatur, de cujus bonitate et potentia omnia bona certo tibi pollicearis, et ad quem quibuslibet adversis rebus ac periculis ingruentibus confugias, ut deum habere nihil aliud sit quam illi ex toto corde fidere et credere. Haec duo, fides et deus, una copula conjungenda sunt. 3,198. Auf die Frage: quid est habere deum? antwortet daher Luther — nicht in der Unklarheit der Mystiker, welche sich in neuplatonische Metaphysik versenken (vgl. S. 126 und Theologie und Metaphysik 25): inhabitatio totius trinitatis in homine credente! — sondern er antwortet psychologisch verständlich, daß der Besitz Gottes für den Menschen in dessen aktivem Vertrauen auf Gott besteht. Die Selbstmittheilung Gottes an den Menschen wird überhaupt nur in einer Aktivität des menschlichen Geistes, in seinem Fühlen, Erkennen und Wollen aufgewiesen. Rechtf. und V. 3,21. 32. Die religiöse Evidenz der Gegenwart Gottes hängt vom Zusammenhang religiöser Gemeinschaft mit sittlicher Selbstbildung und Selbstbeurtheilung ab. Theologie und Metaphysik 45. Die quietistische Mystik dagegen hat eine unbefugte Gleichstellung mit Gott, und wieder eine völlige Rechtlosigkeit gegen ihn sich zu Schulden kommen lassen. Rechtf. und V. 3,229. Luther hat sich deßwegen vom Jahr 1518 an gegen alle Mystik ablehnend verhalten. 3,93. Wie überhaupt die Reformatoren die rechte Gotteserkenntniß ganz aus der geordneten Heilsoffenbarung in Christo schöpfen, ist vorhin aus Luthers Aeußerungen (3,198 f.) und besonders oben bei der Methode der theologischen Entwicklung aus Luthers und Melanchthons nachdrücklichen Aussprüchen erhärtet worden.

Ausdrücke der Begriffsverwirrung, mit welcher christliche und wissenschaftliche Gedanken über Gott in Einer Form vorge=

tragen werden, sind die hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes (3,200 ff.), welche nicht das Dasein Gottes noch das Dasein Gottes beweisen, noch unabhängig von christlicher Weltansicht verlaufen. Bei dem kosmologischen und teleologischen Beweis reichen die Begriffe der ersten Ursache und des letzten Zwecks nicht über den Begriff der Welt hinaus, also nicht hinan an die christliche Vorstellung. Wenn wir Gott als erste Ursache und letzten Zweck hinzudenken, so haben wir keine Gewähr, daß dem Gedanken die Wirklichkeit entspreche. Auch der ontologische Beweis ist nur eine Folgerung für unsre Gedanken, nicht für die Wirklichkeit, eine Analyse der vorgeblich angebornen Gotteserkenntniß; er spricht nur aus, was jeder religiöse Glaube von der Wirklichkeit seiner Götter behauptet.

Stichhaltiger ist Kants moralischer Beweis (3,205 ff.): es sei nothwendig Gott zu denken als Gewähr für die moralische Nöthigung, das höchste Gut in der Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit zu denken. Kant besteht aber darauf, daß diese Nothwendigkeit des Gedankens Gottes nur subjektiv-praktische Realität habe, und leugnet, daß darin irgend ein theoretischer Beweis gegeben sei. Allein bei seiner schroffen Abgrenzung der theoretischen und der praktischen Vernunft hat er letztere in ihrem Werth unterschätzt. Wenn die Bethätigung des moralischen Willens eine Realität ist, so ist auch die praktische Vernunft ein Zweig des theoretischen Erkennens. Die Erkenntniß der Gesetze unsres Handelns und damit auch unsres geistigen Lebens ist doch auch ein theoretisches Erkennen.

Ein vollkommener Beweis aber für die wissenschaftliche Nothwendigkeit der Gottesidee kann nur auf bestimmte geistige Data außerhalb der religiösen Weltanschauung begründet werden (3,209 f.), und solche finden wir allerdings in der thatsächlichen Selbstschätzung des Geistes und Werthschätzung der sittlichen Gemeinschaft, welche entweder eine falsche Einbildung oder in Wahrheit das oberste Gesetz für den Geist selbst gegenüber der Natur ist. Der Grund hievon aber kann nur in einem göttlichen Willen erkannt werden. So wird die Vernunftgemäßheit der christlichen Weltanschauung bewiesen, die Theologie als Wissenschaft gerechtfertigt; denn wenn das theoretische Erkennen das

Weltganze begreifen soll, muß es die christliche Anschauung von Gott, Welt und Menschheit annehmen. Die Theologie hat den vollen Begriff eines persönlichen Gottes und göttlich selbstbewußten Willens, der das Reich Gottes als Endzweck der Welt begründet und darin jedem der ihm vertraut seine Stellung über der Welt verbürgt. 3,213.

Die sittliche Weltordnung des Christenthums hat nun aber verschiedene Auslegungen gefunden. Duns Scotus und nach ihm die Socinianer und Arminianer gehen von der Behauptung aus (3,223 ff.), daß Gott als unbeschränkter Machthaber über alle Geschöpfe, nach grundloser Willkür auch über die Menschen gebiete, welche ursprünglich als Sklaven ihm gegenüber rechtlos seien. Aber in diesem dominium absolutum herrsche keine Nothwendigkeit, für Uebertretungen strenge Genugthuung zu fordern, auch eine solche durch Christum wäre nicht nothwendig gewesen; sondern nach seinem (Privat=)Recht stehe es bei Gott, Billigkeit gegen die Menschen walten, ja gute Werke als Verdienste zur Seligkeit gelten zu lassen. Im Gegensatz dazu schreibt die orthodox-lutherische Theorie (3,229 ff.) dem Menschen nach seiner uranfänglichen Bestimmung persönliches Recht gegenüber von Gott zu; dieses war jedoch erst zu verwirklichen durch Erfüllung des Sittengesetzes nach göttlicher Auktorität. Hier wird das öffentliche Staatsrecht auf die sittliche Weltordnung angewandt, indem auch die Uebertretung des göttlichen Sittengesetzes nach Analogie des Staatsverrathes mit der höchsten möglichen Strafe, der Todesstrafe oder ewigen Verdammniß belegt wird. Ein Widerspruch in sich ist es freilich, das Sittengesetz in Form des öffentlichen Rechts zu denken, weil dieses einen viel engern Umfang begreift als die Sittlichkeit, welche auch die Willensregungen umfaßt. Gleichwohl wird dieser Fehler in den Voraussetzungen der lutherischen und reformirten Versöhnungslehre begangen: Gott ist da gezwungen, nach seiner Gerechtigkeit die Gesetzesübertretungen zu strafen, wie er gezwungen ist den Gesetzesgehorsam durch ewiges Leben zu vergelten. So gebunden ist Gott, daß ihm das Schicksal der zu bestrafenden Menschen ganz gleichgiltig sein muß: „fiat justitia, pereat mundus!" Auch alle Uebel, einschließlich den sinnlichen Tod sind da ohne weitres als Strafe gerechnet. — Allein wie im

Staatsrecht der Begriff der Strafe nothwendig die Anerkennung der Berechtigung durch den Verbrecher erfordert, so gehörte doch auch zur göttlichen Strafe nothwendig das aktive Schuldbewußtsein. Aber in keiner Religion werden die Uebel überhaupt als Gottes Strafe erkannt; insbesondere Jesu Reden, wie die Matth. 5, 44 bis 48 zeigen, wie die Strafvergeltung keineswegs eine allgemeine ethische Idee ist. Die Vorstellung einer coordinirten doppelten Vergeltung ist keineswegs angeborene Erkenntniß von Gott, sondern hat ihren geschichtlichen Ort in der Religion und dem Staatsrecht der Hellenen. Dagegen schon im Alten Testament ist keineswegs Belohnung und Bestrafung unter der göttlichen Gerechtigkeit coordinirt: vielmehr verbürgt da Gottes Gerechtigkeit den Gerechten ihren Schutz in normaler Rechtsgemeinschaft, die Vernichtung der Gottlosen aber ist als Zorneswirkung Gottes nur Mittel für Herstellung der erstern. Nur durch die „lotterige und leichtfertige Art des theologischen Gebrauchs der Bibel" konnte trotzdem die Gottesidee so hartnäckig gefälscht werden, daß man die Vergeltung überhaupt als fundamentales Attribut göttlicher Gerechtigkeit bezeichnet hat! (so Kreibig, Versöhnungslehre, u. A. m.) Diese auf hellenischen staatsrechtlichen Begriff göttlicher Gerechtigkeit begründete sittliche Weltordnung gibt keine Möglichkeit der Versöhnung des Menschen mit Gott (3,246 ff.), ist der leitenden Idee des Christenthums zuwider; denn Recht und Religion sind für evangelische Christen einander entgegen. Gradezu ein offener Widerspruch ist es, nach Luther die Versöhnung von der Liebe Gottes abzuleiten, zugleich aber vom Zorn Gottes die Genugthuung durch Christi stellvertretendes Strafleiden. 1,221. Die Sünder können doch nicht zugleich und in derselben Beziehung als Gegenstand der Liebe und des Zorns Gottes gedacht werden! Die Gnadenordnung bleibt in der reformatorischen Schultheologie an Christi Person geknüpft, zugleich aber gilt für den Werth seines Thuns und Leidens die göttliche Gerechtigkeit. Die Gnade bleibt somit nur Accidens der göttlichen Gerechtigkeit, von außen her durch Christi Verdienst im Willen Gottes hervorgerufen; das ist gleich viel werth, wie wenn man die Gnade auf willkürlichem Willen Gottes beruhen läßt. Die protestantisch-scholastische Theorie fragt

nicht, welchen Zweck Gott mit der Menschheit gemein habe oder haben könne, weil sie nach ihrem abstrakten Gottesbegriff eine wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch anzunehmen sich nicht getraut (vgl. 1,62): der Selbstzweck Gottes liegt in unverhältnißmäßiger Weise über den Zweck der Welt hinaus.

Zum richtigen Entwurf einer sittlichen Weltordnung kann die Theologie nur den Begriff von Gott zum Ausgangspunkt nehmen, in welchem das Verhältniß Gottes zu seinem Sohn unserm Herrn ausgesprochen und durch dessen Vermittlung auch auf seine Gemeinde ausgedehnt wird, das ist der Begriff der Liebe (3,255); in ihr ist Gottes Güte als allgemeine Voraussetzung eingeschlossen. Auch die Allmacht Gottes bedeutet wesentlich seine Fürsorge, deßgleichen die Allgegenwart seine Gnadengegenwart für die Frommen, wie sie auf unser Bestes gerichtet ist. Folgerecht vollendet sich deßhalb der Begriff der Allmacht in Gottes Weisheit, Allwissenheit und Hilfsbereitschaft, Huld, Gnade, Erbarmen in Bezug auf die Lage der Menschen. Unterricht in der Religion § 15 f. Neben der Liebe ist kein andrer Begriff von Gott gleichwerthig. Dieß gilt namentlich vom Begriff der Heiligkeit. Zwar wurzelt die nicht ausführlicher entwickelte Gottesidee des Neuen Testaments in der des Alten Testaments, und hier ist die Heiligkeit der allumfassende Begriff, welcher bezeichnet Gottes Macht und unnahbare Größe, sein Befremden gegen Unreines, die leidenschaftliche Wahrung seiner Zurückgezogenheit. Gottes Heiligkeit will aber nicht die Vernichtung, sondern sittliche Lebensführung des Sünders. 2,89 ff. Bei den Propheten tritt Gottes Gnade und Treue stark hervor, doch immer bildet die Heiligkeit den Hintergrund, und erstere bezeichnet eben die Stetigkeit, mit der Gott seine Heilsabsicht durchsetzt (vgl. Unter. § 16). Die neutestamentliche Gottesidee ist aber durchaus abhängig von dem Verhältniß, in das sich Christus zu Gott gestellt weiß (2,96 ff.): als Gottes Sohn „oder Gesalbter" knüpft er an die Analogie des alttestamentlichen Königs an, aber als der, welcher Gott offenbart, erkennt er Gott als seinen Vater und hat in dessen Liebe sein Wesen. Die Liebe ist die Auszeichnung für Gott und Gottes Sohn. Darin hat Christus uns Gottes Wesen viel klarer geoffenbart, als in der Heiligkeit, von der das Neue Testament

wenig redet. Als „Gnade" allerdings weist die Liebe zurück aufs Alte Testament und hängt in deren Allmacht zusammen mit der Heiligkeit.

Konnte nun aber der im Alten Testament wohl bewanderte Apostel Paulus unter Gottes Gerechtigkeit, wie die Orthodoxen meinen, die Vergeltung des widergesetzlichen Thuns der Menschen verstehen? Das ist unbewiesene Annahme natürlicher Theologie (2,102 ff.); im Gegentheil nicht die Gerechtigkeit ist Grund der Vergeltung (vgl. 2. Mose 34,6—7), sondern diese kommt aus Gottes Gnade; die Strafe aber für Missethaten, wobei die Gerechtigkeit nicht genannt ist, ist keine äquivalente Vergeltung. Gottes Gerechtigkeit, d. h. Rechtbeschaffenheit, Congruenz seines Handelns mit seiner innern Normalität, ist keineswegs Strafgerechtigkeit, (dieß nur in einzelnen nachexilischen Stellen des Alten Testaments). In den Hauptstellen, den Psalmen, kommt der Begriff der Gerechtigkeit stets in subjektiver Beziehung denen zu, welche an Gott glauben. Den Unterdrückten schafft Gottes Gerechtigkeit Recht. Die Ausrottung der Frevler ist dem nicht coordinirt, sondern lediglich Mittel zum erstern. Die göttliche Gerechtigkeit bezieht sich im Alten Testament immer auf die menschliche Gerechtigkeit, welche die ideale sittliche Gesinnung erfüllt. Auch im Neuen Testament (2,113 ff.) bezieht sich Gottes Gerechtigkeit nicht sowohl auf die Vergeltung menschlichen Handelns, als auf die Vollendung seines Heils; z. B. in Röm. 2,5 verhält sich Zorn und Gerechtigkeitsgericht wie Hälfte und Ganzes. Sogar in der Apokal. 16,5-7, 19,2 dient die Strafgerechtigkeit Gottes nur als Mittel, seine Wahrheit zu bezeugen an den bedrängten Frommen; deßgl. Apokal. 15, 3. 4. kann nur positiv gemeint sein.

Den Zorn Gottes (2,119 ff.) bestimmt Martensen als das göttliche Pathos der von Ungerechtigkeit aufgehaltenen Liebesoffenbarung; aber nirgends zumal im Neuen Testament werden Zorn und Liebe in einem Subjekt so nah zusammengerückt. Das Alte Testament redet von Gottes Zorn nur speziell beim Bundesbruch, nicht gegenüber dem allgemeinen Todesloos, auch nicht eigentlich gegenüber großen Leiden und starkem Sündenbewußtsein. Der Zorn ist nur eine Folgerung aus der Heiligkeit gegenüber Bundesübertretern. Auch im Neuen Testament (2,138 ff.)

fällt Gottes Zorn anheim nur die beharrliche Widersetzlichkeit gegen die durch Christus offenbare Heilsabsicht. Sogar die Stelle Hebr. 10,26–31 warnt nur vor Gottes Zorn mit dem Vorbehalt der bessern Hoffnung. Auch die Apokal. redet z. B. 2,16 ff. nicht vom Zorn, droht nur um zu bessern. „Das Neue Testament hat an der Vorstellung vom göttlichen Zorn kein direktes Interesse mehr.“ Einzig die Eschatologie redet davon nach Art der Prophetie, vgl. Matth. 3,7. Luc. 3,7. 21,23 f. und verschiedene Stellen bei Paulus, in Hebr. und Apokal., wo stets auf den Gerichtstag geblickt wird. Bei Paulus ist vom Zorn aller Affekt Gottes ausgeschlossen. Röm. 5,9 ist keineswegs das Todesverhängniß in Zusammenhang mit Gottes Zorn. Eph. 2,3 blickt zurück auf bundeswidriges heidnisches Leben, anderseits vor auf das letzte Gericht; keineswegs aber ist der Mensch von Natur Gottes Zorn verfallen, oder durch Christum von demselben erlöst. 2,150. Vielmehr ist nach des Apostels christlichem Urtheil die Vermehrung der Sünde sogar als Mittel der Begnadigung in Gottes Heilsabsicht angeordnet. Nur trotzige Widerspenstigkeit gegen Gottes Gnadenabsicht verhängt den vorherbestimmten Gerichtszorn. In der eschatologischen Anwendung bedeutet dann Gottes Zorn die in seinem vorausgehenden Willensentschluß begründete endliche Vernichtung der Menschen, welche sich gegen Gottes sittliche Weltordnung werden entschieden haben. Dagegen verlangt kein christliches Interesse, den Zornaffekt Gottes auf gegenwärtige Erfahrungen anzuwenden. Einen heiligen Affekt verletzter Liebe gibt es in Gott nicht. Die Vorstellung vom Zornaffekt Gottes hat also für Christen keinen Werth, „ist ein heimat- und gestaltloses Theologumenon.“ 2,154.

Eine Schwierigkeit wäre nach orthodoxer Lehre nur noch zu lösen in Marci 15,34. Das Verlassensein von Gott konnte man, wenn es Gottes Zorn bezeichnen soll, aus Jesu Unschuld nicht erklären, er mußte also stellvertretend die Verdammniß des ganzen Sündergeschlechts getragen haben. — Allein zunächst ist nur negativ vom Verlassensein in Todesangst die Rede, noch nicht von Gottes Zorn; und wäre auch letzteres, so betrachten die Dichter auch in den Psalmen, wie 22 u. a. m. nur hypothetisch ihre Leiden als Fügungen göttlichen Zorns. Der hypothetischen Vermu-

tung entsprach nun aber bei Jesu am allerwenigsten die Thatsache: wer seinen Gott anruft, dem ist er nicht fern, der unterliegt nicht wirklich Gottes Zorn.

Aus dieser eingehenden biblischen Begründung, wie sie Ritschl im zweiten Theil seines Hauptwerks gegeben, resultirt ihm immer wieder als der alles beherrschende Begriff von Gott, in welchem eigentlich alle andern Eigenschaften aufgehen müssen, die Liebe. Auch Gottes Persönlichkeit bezeichnet nicht etwas Selbständiges vor der Liebe, sondern gibt nur die Form für diesen Inhalt, sonst wäre der Begriff der Persönlichkeit so werthlos wie eine pantheistische Formel. 3,255 f. Erst durch das Attribut der Liebe wird es möglich die Welt von Gott abzuleiten; denn wenn statt dessen ein unbestimmter Wille Gottes Absolutheit bezeichnen sollte, so vermag ein solcher vielmehr gar nichts zu erklären. Näher gesagt ist die Liebe (3,258 ff.) der Wille, welcher aus dem Motiv des Gefühls vom Werth eines Objekts sich entweder auf dessen Aneignung oder auf dessen Förderung in seiner Art des Daseins richtet. 1) Die Objekte der Liebe sind nothwendig dem liebenden Subjekt gleichartig, geistige Personen; 2) die Liebe ist ein stetiger Wille; 3) sie ist auf Förderung des Selbstzwecks des Andern gerichtet; 4) sie ist nur dann ein stetiger Wille, wenn dieser den Selbstzweck des Andern in den eigenen Selbstzweck aufnimmt, jenen ausbildet als Aufgabe der eigenen Bestimmung. Auf Gott angewandt, ergibt sich, daß nicht der unbestimmte Begriff einer Welt, auch nicht der der Naturwelt als Correlat der göttlichen Liebe gedacht werden kann. Unbrauchbar ist die Formel, Gott habe die Welt aus Liebe geschaffen, als ob das Dasein der Naturwesen die Aufgabe seines Selbstzwecks verwirklichte, während sie doch nur Mittel für die Geisterwelt sind. Nur in einer oder in vielen Personen kann das Gottes Liebe correlate Objekt bestehen. An eine Vielheit solcher Geister denken wir beim Blick auf die Welt, während an sich eine gleichartige Person mindestens ebenso das Gottes Wesen entsprechende Correlat ist. Als Vielheit ist das Menschengeschlecht der Natur gleichartig, um aber Gott gleichartig zu sein, muß die Menschheit eine höhere Einheit gewinnen: das nächste wäre die sittliche Vereinigung in ihren verschiedenen Formen, verbunden im Motiv allgemeiner

Nächstenliebe; zur übernatürlichen Einheit aber gelangt die Menschheit erst im Reich Gottes als Endzweck der Welt und höchstem Gut geschaffener Geister, das überweltlich ist wie Gott. Als die Liebe setzt Gott seinen Selbstzweck in die Heranbildung der Menschheit zur überweltlichen Zweckbestimmung des Gottesreiches; dieses ist Correlat des göttlichen Selbstzwecks. Man denkt Gott überhaupt nicht, wenn man hievon absieht.

Sofern die Liebe auch die gleiche Stetigkeit des göttlichen Willens in sich schließt, ist eben darin auch Gottes Ewigkeit ausgedrückt. 3,277 ff. Als anfangs- und endlose Existenz darf sie nicht definirt werden, denn diese schließt nicht nothwendig die Veränderung des Willens aus und muß gewissermaßen auch von der Welt behauptet werden. Im Denken setzen wir ja immer voraus, daß die Welt ist; ohne das würde unser Erkennen aufhören, auch unsre Gotteserkenntniß, bei der wir nicht von der Welt abstrahiren können; also müssen wir uns die Welt anfangs- und endlos denken. Gott aber ist ewig, sofern er alles was wird in der Einheit seines Urtheils und seiner Absicht zusammenfaßt. 3,220. Die Richtung des stetigen, seiner selbst gewissen Gotteswillens auf das Gottesreich ist der Grund alles Einzelnen; der Zweck, d. h. das Gottesreich steht seinem ewigen Willen näher als die Schöpfungen, die Mittel zum Zweck. Die Bedeutung der Zeit, in der er das Einzelne hervorgehen läßt, ist für ihn aufgehoben; der zeitliche Abstand der vorbereitenden Schöpfungen von der Verwirklichung des Ziels ist für ihn werthlos; darin erkennen wir Gottes Ewigkeit, wie wir in der Disposition unsres Handelns nach einem Lebensplan die Bestimmung unsres Geistes zur Ewigkeit erleben.

Wie verhält sich nun die sittliche Freiheit der Menschen in Gottes Reich zu ihrer Abhängigkeit von Gott? 3,270 ff. Als Subjekte sittlicher Freiheit sind sie doch gemäß geistiger Anlage und Bestimmung in Abhängigkeit vom Endzweck des Gottesreiches, der Liebesgemeinschaft unter den Menschen, welche die vollendete und höchste Offenbarung Gottes selbst ist (so ist 1. Joh. 2,5. 4,12 zu verstehen). „Die theologische Meisterfrage vom Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit bliebe ungelöst, wenn nur ein Dilemma bestände zwischen reiner Wahlfrei-

heit (Pelagius) und göttlicher Nöthigung durch Erbsünde und Gnadenwahl (Augustin). Aber andre Gesichtspunkte liegen da doch viel näher. Die Freiheit ist die Selbstbestimmung durch allgemeine Zweckgedanken. Der stetig durch einen Endzweck sich bestimmende Geist ist Herr über die individuellen Triebe; aber doch ist er noch nicht frei, wenn er durch bösen Endzweck geleitet und also gebunden ist. Es muß eine Selbstbestimmung nach dem allgemeinsten Endzweck sein, dem alles andre darum sich unterordnet, d. h. nach dem Endzweck des Gottesreiches. Da denkt sich der Mensch im ganzen Umfang seiner Selbstthätigkeit zugleich als abhängig von Gott. So die sittliche Freiheit und die Abhängigkeit in Einklang zu setzen, vermochte weder die lutherisch-calvinistische, noch die socinianische Weltanschauung: nach jener schlägt die anfängliche relative Freiheit und relative Abhängigkeit der Menschen nachher um in vollständigste Abhängigkeit aller von göttlichen Verfügungen; nach dieser wirken Gott und Mensch willkürlich abwechselnd frei und abhängig gegen einander. Aber die Theologie darf nicht in dieser Weise von Gemeinplätzen oberflächlicher Erfahrung (wie bei Pelagius und Augustin) ausgehen, vielmehr nur vom Gebrauch der Freiheit zum Endzweck des Gottesreichs: dann wird dieser Gebrauch der Freiheit eo ipso als volle Abhängigkeit von Gott verstanden, und es ist dabei klar, daß wir mit beiden Betrachtungsweisen abwechseln müssen, weil wir nicht wie Gott das Ganze überschauen.

Eine Erziehung des ganzen Menschengeschlechts für Gottes Reich (3,283 ff.) faßt freilich das Neue Testament noch nicht ins Auge, sondern nur die spezielle Leitung Israels; Ap.-Gesch. 14 und 17 deutet Paulus nur ein sehr entferntes Verhältniß der Völkergeschichte zur göttlichen Führung an. Ja nach dem Römerbrief ist selbst das Gesetz nur zur Vermehrung der Sünde erlassen, nicht zur sittlichen Anleitung. Aber des Apostels Urtheil ist nicht vollständig, zumal in Bezug auf das mosaische Gesetz historisch unrichtig, wurde auch in der Theologie nie ganz innegehalten. Die christliche Anschauung vom Verhältniß zwischen Gott unsrem Vater und uns als Gottes Kindern erkennt die göttliche Erziehung als höchstes Ziel. Der Gedanke des Gottesreiches ist ja vorbereitet in der sittlichen Gemeinschaft der Familie, des

Staats, des Weltreichs; die Rechtsordnung kommt dabei, wenn gleich als untergeordnet, doch als Ordnung göttlicher Zweckmäßigkeit auch noch in Betracht.

Nur aus der Liebe und der richtig verstandenen Gerechtigkeit Gottes, worin er seinen Liebeswillen zu der Menschen Heil durchführt, ist die Versöhnung der Menschheit zu erklären. 3,296 ff. Kants Lösung (vgl. 1,456), daß die Sündenvergebung sich nach der sittlichen Leistung der Einzelnen richte, stimmt nicht zur christlichen Betrachtung. Dagegen weist Tieftrunk (vgl. 1,463) auf den richtigen Weg hin, wenn er sagt, daß Gesetz und Verzeihung sich nicht widersprechen, wenn die Verzeihung um des Gesetzes willen erfolgt, d. h. wenn die Realisirung des moralischen Endzweckes, insbesondre die Liebe zum Gesetz nicht ohne vorhergegangene Verzeihung möglich ist. Schöberlein betont zwar nachdrücklich Gottes Liebe, läßt aber doch gegenüber der Sünde eine Modifikation der Liebe zu, wenigstens in der Art ihrer Offenbarung: Gott soll den Sündern seine durch Schmerz veränderte Liebe im Zorn und Fluch beweisen, welche im Schuldbewußtsein und in Uebeln des Lebens erscheinen; immer aber begleite noch den Zorn Gottes ein Mitleid, aus welchem die Gnade entspringe; in ihr sei der Schmerz der göttlichen Liebe ewig in seliger Freude an der Menschheit durch seinen Sohn aufgehoben. — Der Stetigkeit und Unveränderlichkeit im Verhältniß Gottes zum Weltplan sucht also Schöberlein durch die letzte seiner Aussagen noch möglichst ihr Recht zu lassen. Sub specie aeternitatis können wir theologisch auch durchaus nur so urtheilen. Alle Reflexionen dagegen über Gottes Zorn und Erbarmen, Langmuth und Geduld, Strenge und Mitleid sind eben auf die religiöse Vergleichung unsrer individuellen Lage mit Gott in der Form der Zeit begründet, unentbehrlich zwar für die religiöse Erfahrung, aber außer allem Verhältniß zur theologischen Fixirung des Ganzen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit. Da hat Gottes Zorn und Fluch über die zu versöhnenden Sünder keine Geltung, eine besondere Vermittlung zwischen Zorn und Liebe ist daher auch nicht nothwendig noch denkbar. Nach biblischer Auktorität (vgl. S. 132 f.) fanden wir ja die Vorstellung von Gottes Zorn auch in Bezug auf die Sünde nicht

gerechtfertigt, ausgenommen die Gottes Endzweck endgiltig Widerstrebenden.

Theologisch können wir somit die Erlösung einzig auf Gottes Liebe zurückführen, mögen auch die Erlösten in ihrer zeitlichen Vorstellung eine Empfindung vom Wechsel göttlichen Zorns und Erbarmens haben. 1,163. Nur so sind die Phänomene des Schuldbewußtseins und der Auffassung der Uebel als Wirkungen göttlichen Fluchs zu beurtheilen. Auf dem Standpunkt der gewonnenen Versöhnung wird von uns alles auf Gottes unveränderliche Liebe bezogen, alle entgegengesetzte Empfindung als Täuschung erkannt. Und diesen Standpunkt der versöhnten Gemeinde muß die Theologie einhalten, sonst ziehen wir Gottes Wesen selbst in die geschichtliche Entwicklung hinein, der Begriff von Gott tritt in das Schema des Werdens, wie es bei der orthodoxen Theologie geschieht. Nur die Liebe Gottes als stetige Willensrichtung auf die ewig geliebte Gemeinde des Gottesreichs stellt den positiven Gottesbegriff dar, unter welchem allein die Versöhnung richtig gedacht wird.

(Fortsetzung folgt.)

Luther und die Schrift.

Von Professor Dr. Lic. E. Nestle in Ulm.

III. Schrift und Vernunft.

Schon bei der Frage nach Luthers Stellung zum Kanon hatten wir Gelegenheit zu bewundern, welch nüchterne, gesunde vernünftig-klare Anschauungen und Aeußerungen wir bei ihm auch über solche Dinge finden, die mit der religiösen Werthschätzung der Bibel keineswegs zusammenhängen, z. B. über die Composition einzelner Bücher, über die historische Glaubwürdigkeit anderer und dergleichen. Mit Recht unterscheidet daher Professor Ménégoz in Paris, in einer feinsinnigen Vorlesung vom 8. Nov. v. J. „Luther considéré comme théologien", die historische, mystische — wir würden lieber sagen: religiöse — und rationelle Seite in Luthers Stellung zur heiligen Schrift. Es verlohnt sich

wohl, auf letztere besonders zu achten, zu fragen, welche Stellung Luther der Vernunft, dem gesunden Menschenverstand, neben und zu der heiligen Schrift zugeschrieben hat.

Es ist bekannt, wie Luther in Worms auf Beides sich berief, Schrift und Vernunft. Noch in der Nachuntersuchung in der er sich, wie so oft, wieder auf 1 Thess. 5,21 und Gal. 1,8 berief, und nach derselben, als Kurfürst Joachim ihn fragte: „Herr Doktor, verstehe ich Euch recht, so meinet Ihr, Ihr könnet Euch nicht anders weisen lassen, denn durch die heilige Schrift", erwiderte Luther „ja, gnädiger Herr, oder durch helle Gründe." Köstlin I,459. Und in der Reichstagssitzung selber bat er nicht blos, Kaiserliche Majestät, Durchlauchtigste Herrschaften, oder wer es sonst könne unter Hohen und Niedrigen möchte ihm Gegenzeugniß geben, ihn Irrthums überführen, ihn mit apostolischen und evangelischen Schriften überwinden, sondern erklärte in seiner ungehörnten Antwort „es sei denn daß er durch Zeugnisse der heiligen Schrift oder durch helle Gründe überwunden werde, so werde er nicht widerrufen". Noch ganz zum Schluß erwiderte er auf Ecks wiederholte Frage, ob er wirklich dafür halte, daß Concilien irren können, es sei offenkundig, daß sie mehrmals geirrt hätten, daß insbesondere das von Constanz gegen klare und helle Texte der heiligen Schrift entschieden hätte, und antwortete noch auf Ecks Entgegnung, er könne das nicht beweisen, daß die allgemeinen Concilien geirrt hätten, „er wolle es beweisen, in vielen Stücken".[1] Man vergleiche die Darstellung bei Köstlin I, Kolde, Luther auf dem Reichstag zu Worms, ganz besonders aber Balan's Documenta reformationis Lutheranae I. Durch letztere ist es vollends deutlich geworden, mit welcher, fast möchte man sagen, raffinirten Berechnung und Kunst die Fragestellung eben hierauf gerichtet und damit der Punkt getroffen wurde, in dem die ganze Schwäche von Luthers persönlicher Stellung lag, aber auch

[1] Ich halte es nicht für Recht, wenn ein Mann wie Zezschwitz in seinem sonst so trefflichen Vortrag über Luthers Stelle und Bedeutung in der gesammten kirchlichen Entwicklung in Luthers Weigerung zu widerrufen, „die klaren und hellen Gründe" einfach wegläßt, „wenn er nicht aus der heiligen Schrift" eines bessern belehrt werde.

seine ganze Kraft zu Tage trat, der Punkt, der heute noch die Schwäche wie die Stärke unseres protestantischen Standpunkts bildet. Um so interessanter ist es auch zu verfolgen, wie Luther in dieser Beziehung seine Position gewinnt, und um so wichtiger das zu beachten, je weniger Viele in unsern Tagen das Recht der freien Prüfung, das Urtheil des gesunden Menschenverstandes in theologischen Dingen gelten lassen wollen.

Soviel ich sehe kommt Luther auf diesen Punkt erstmals in den 95 Thesen und ganz energisch 1518, in der Freiheit des Sermons 2c., in den Resolutionen über die Thesen, insbesondere in der Antwort auf den Dialogus des Sylvester Prieras zu sprechen. Entsinne ich mich recht, so redet er in den von Seidemann herausgegebenen Vorlesungen über die Psalmen nie ausdrücklich von dem Verhältniß zwischen ratio und scriptura, am allerwenigsten in erkenntniß-theoretischer Hinsicht. Ja, einmal, wo er von der Heilswirkung des Wortes Gottes redet (I,166 zu 45 eructavit cor meum verbum bonum), da sagt er ausdrücklich quod non ex nostris viribus illud aggrediamur und in der Einleitung bekennt er, viele Psalmen erst dann erklären zu können, wenn Gott ihn durch die Verdienste seiner Zuhörer erleuchten werde. Gelegentlich redet er auch schon in einer Predigt vom 26. Dezember 1514, der zweitältesten, die uns erhalten ist (I,36) von der Synteresis rationis, die der göttlichen Sapientia conform sei, licet tota ratio omnino difformis sit ei, wie die Synteresis voluntatis voluntati Dei conform sei, und hebt hervor, daß pro illuminatione rationis das Wort, die göttliche Weisheit Mensch würde. Aehnlich in der Predigt vom 11. Nov. 1515, der ersten uns in einem deutschen Bruchstück erhaltenen (I,52): „Welcher die Bibel lesen will, der muß eben darauff schauen, daß er nicht irre, denn die Geschrifft läßt sich wohl dehnen und leiten, aber keiner leite sie nach seinem Affekt, sondern er führe sie zu dem Brunnen, das ist zu dem Creutz Christi, so wird ers gewißlich treffen und nicht fehlen". Derartige Aeußerungen lassen sich aus der Zeit vor den Thesen vielleicht noch einige anführen. Aber auch hier, wie in so manch anderem Stück, hat erst der Widerspruch der Gegner ihn weiter geführt und insbesondere war es, wie gesagt, der Angriff des Prieras, der ihn veranlaßte hierüber sich auszusprechen. Eck gegen-

über in den Asterisken hebt er immer nur das hervor, daß die neuen thomistischen Anschauungen gegen Schrift, Väter und Kanones, nicht aber auch, daß sie gegen die Vernunft seien. So auch schon 1517 im Sermon von Ablaß und Gnade, daß etlicher neuer Lehrer Meinung schwerlich oder auch gar nicht gegründet erfunden werde in der heiligen Schrift, noch in den alten heiligen christlichen Lehrern. Gegen Eck sagt er gleich im Eingang, daß per totum illud obeliscorum cahos nihil sacrarum Literarum, nihil ecclesiasticorum Patrum, nihil Canonum sich finde, sed omnia scholasticissima, opiniosissima meraque somnia, gegen die er Luther kämpfe (281). Sperabam quod ex Bibliis vel ecclesiasticis patribus aut canonibus contra me pugnaret. Aber nichts als furfures et siliquas Scoti, Gabrielis ceterorumque scholasticorum setze er ihm entgegen 282,1; vgl. ebenso 283,33; 286,31 non scholastici, sed ecclesiastici, imo coelestis Paulus; 288,1 ex quibusnam Ecclesiasticis? 292,3 nolo, inquam, ut sis sciens, scholasticam theologiam audire, nisi fultam ecclesiastica et iam non scholasticam; 293,19 ff. wirft er dabei den Scholastikern verkehrteste Schriftauslegung vor; 296,25, 303,5, 304,6, daß sie die Schrift durch ihre Träumereien beflecken, ebenso 305,3, 306,7, daß selbst der Teufel nichts wage, wenn man ihm contemptis illis opiniosis sophistis die Bibel und kirchlichen Lehrer entgegenstelle, er Luther wolle solidis scripturae et patrum decretis docere et vincere, si omnino placet victoria (17). 308,13 ubi hoc Biblia? ubi Patres? ubi Canones? 312,11 f. Ueberall nur Bibel, Väter, Kanones; ecclesiastice, non scholastice lautet in den Asterisken Luthers immer wiederholte Losung. Vgl. außer den schon angeführten Stellen noch 284 non scholastice, sed ecclesiastice; 285 ecclesiastice, non autem scholastice; 293 toties mihi Eckio dicendum est, quod non ecclesiastice loquitur, sed scholastice; 306 si id probari posset ecclesiastice, iterum et magis concedo. Et cum toties illud ecclesiastice (licet invitus) repetam, spero Eckium tandem moveri se intelligere, ut deinceps non scholastice contra veritatem latret; 312 non scholastica sed ecclesiastica quaesivi, non frivolos superiorum declaratores, sed approbatos ecclesiae autores. Habe ich nichts übersehen, so ist es in den Aste-

risken nur eine einzige Stelle, wo Luther die ratio in solchem Zusammenhang als entscheidende Instanz neben Schrift, Vätern und Kanones einführt, eben in Fortsetzung der zuletzt angeführten, S. 313: sic enim solent indocti asini (non dico scholastici) disputare, ut quod nec scripturis nec autoritate nec ratione possunt convellere, id adulatione Pontificis impugnent. Diese Stelle gibt uns den Fingerzeig, wo wir den Ursprung dieser Zusammenstellung von scriptura (patres, canones) und ratio zu suchen haben: nirgends anders als bei den akademischen Disputationen. Darum finden wir sie bei Luther erstmals in der disputatio, die er amore et studio elucidandae veritatis durch seine 95 Thesen pro declaratione virtutis indulgentiarum veranlassen wollte, nemlich in These 18: Nec probatum videtur ullis aut rationibus aut scripturis und sofort wieder in seinen probationes zur Heidelberger Disputation, wo es zu Conclusio VI S. 366 heißt probatur auctoritatibus d. h. durch Bibelstellen und zu derselben S. 368 ratione probo, ich beweise es aber auch durch Verstandesgründe. Dabei bleibt aber doch bestehen, daß er erst später und zwar insbesondere dem Angriff des Prierias gegenüber mit besonderem Nachdruck auf die ratio sich berief. Auch noch in der Antwort auf Tetzels Vorlegung ist wenig von der Vernunft die Rede; ja, daß seine Gegner die Schrift mit ihren falschen Glossen lästern (383,25), daß sie nichts gelten gegen einen einigen Spruch der heiligen Schrift (Gal. 1,8) 384,34, daß sie die Schrift zerreißen und erst das Evangelium recht lernen sollten, daß sie die Schrift, unsern Trost, nicht anders handeln, dann „wie die saw ein habbersack“ 385,5, 15, 19, sie nach ihrem Kopf zurichten 386,14, 20, 31, Gottes Wort also meistern 387,36, wo es doch so ein schrecklich ernst Ding ist in der Schriftauslegung zu irren 392,1. Doch sagt er nun hier schon, nicht bloß daß die Gegner ihre Meinung nicht „bewähren“ können und sogar das für „bewährte und gegründete Wahrheit“ ausklässen, was die Väter für ungewisse Opinion und Wahn gehalten und geredet haben, dazu mit bloßen Worten ohn alle Bewährung gesetzt (384) sondern er nennt nun auch die Vernunft ausdrücklich als entscheidende Instanz neben Schrift und Tradition. Zuerst 390,13: „Zu solchem großen ferlichen artikell

solt ein Christenlicher vorleger die schrifft, geystlich recht aber redlich vornunfft eynfuren." Ebendaselbst der Berufung auf Thomas gegenüber: „was der heylig vatter mit schrifft adder vornunfft beweret, nym ich an, das ander laß ich seynen guten wahn geweßen seyn." (Z. 31) Gleich nachher, daß sie ihre Opinion doch nicht einführen, „da sie bewert seyn mit schrifft und vornunfft", sondern da sie am aller nackendisten und krenckisten sein. Darum habe er gesagt „mit ihren opinien", auszudrücken, daß er sie wohl haben wolle „mit schrifften und vornunfft"; denn in Predigten solle man Opinion Opinion sein lassen und das Wort Gottes predigen, wie Paulus lehre, nicht Fabeln, sondern die Schrift von oben herab eingegeben (I Ti. 4,7, II Ti. 3,16 S. 391).

Etwas höflicher in der Form, aber eben so entschieden zur Sache lautet es nun auch in den Resolutionen, deren Vorrede an den Papst Luther bekanntlich noch mit den Worten schloß: vocem tuam vocem Christi in te praesidentis et loquentis agnoscam. Zwar läßt er auch da im Anfang die ratio aus dem Spiel: primum protestor, beginnt er, me prorsus nihil dicere aut tenere velle, nisi quod in et ex Sacris literis primo, deinde Ecclesiasticis patribus ab Ecclesia Romana receptis hucusque servatis et ex Canonibus et decretalibus Pontificiis habetur et haberi potest.[1]) Aber schon hier ist dieses haberi potest beachtenswerth und noch mehr die Fortsetzung: quod si quid ex eis probari vel improbari non potest, id gratia disputationis dumtaxat (man denke an Lessing's ähnliches Wort), pro iudicio rationis et experientia tenebo, semper tamen — setzt er damals noch hinzu in his salvo iudicio omnium superiorum meorum. Unum illud addo et mihi vendico iure Christianae libertatis, quod opiniones b. Thomae, Bonaventurae aut aliorum Scholasticorum vel Cano-

[1] Es ist das, wie Luther ausdrücklich sagt, die gewöhnliche Protestatio in Scholis fieri solita, die er den Resolutionen als einer schriftlichen theologischen Disputation vorausschickt; es erweckt daher einen falschen Eindruck, wenn Köstlin I, 198, nachdem er die Resolutionen besprochen, wie von etwas Neuem berichtet: „Von Luther selbst haben wir aus jener Zeit noch eine Protestation oder Verwahrung 2c. Wohl erst mit unum illud addo beginnt Luthers eigener Zusatz.

nistarum nudas sine textu et probatione positas volo pro meo arbitrio refutari vel acceptare secundum concilium Pauli „omnia probate, quod bonum est tenete“ [1] (I Thess. 5,21). So ist er nun entrüstet, wenn des Gegners nuda verba pro oraculis sonent sine ulla probatione 550,25, erklärt zu conclusio XVIII. (s. oben): hoc robustissimum meum adversus oppositam opinionem argumentum, quod videlicet sine authoritate docetur. Nostra certe vel ea nititur authoritate, quod 1 Joh. 4,18 so und so stehe. Gegen Anderes wendet er sich mit den Worten non potest verum intelligi, ego prorsus non intelligo, quomodo etc.... non intelligo, quomodo aut quid fiat . . . nec video . . . prorsus non possum intelligere . . . dicat ergo, qui potest . . . id unum dico et video . . . ego hucusque sapio (all diese Beispiele innerhalb zweier Seiten) bis er sogar — damals schon, im Jahr 1518 — dem Papste gegenüber den Satz wagt: Me nihil movet, quid placeat vel displiceat summo Pontifici. Homo est, sicut et caeteri: multi fuerunt summi pontifices quibus non solum errores et vicia, sed etiam portenta placuerunt. Ego audio Papam ut papam, id est ut in canonibus loquitur et secundum canones loquitur aut cum Concilio determinat, non autem quando secundum suum caput loquitur, und in der speciellen Frage sei noch keine (nondum) manifesta autoritas vorhanden und selbst Bonaventura fordere doch nur, daß man es glaube dummodo id constet per auctoritatem manifestam aut dictamen rationabile (582)[2] . . . . Etiam si papa cum magna parte ecclesiae sic vel sic sentiret, nec etiam erraret, so müsse es doch noch erlaubt sein contrarium sentire, praesertim in re non necessaria ad salutem — donec fuerit per Concilium universale alterum reprobatum, alterum approbatum. Schon oben

[1] Er fährt dabei fort: etsi scio quorundam Thomistarum sententiam volentium B. Thomam ab Ecclesia esse approbatum in omnibus. Was würde er zu den heutigen römischen Strömungen sagen? Nichts anderes als was er damals schon hinzufügte: constat satis, quantum b. Thomae valet autoritas.

[2] Im Zusammenhang damit eine interessante Stelle, wie neue Glaubensartikel, z. B. auch der über die immaculata conceptio nur durch ein allgemeines Concil fixirt werden dürften.

habe ich auch die Antwort angeführt, die er auf die (von ihm so formulirte) Frage gibt: ergone S. Thomas adeo erravit cum caeteris? numquid Papa et universa ecclesia errat quae ita sapit? An tu solus recte sapies et primus (Beachte perf., praes., fut.), die Antwort non sum solus, sed veritas mecum, ich muß hier hinzufügen, wie er gleichsam sich zum Trost fortfährt et multi alii . . . et Papa mecum est . . . et tota ecclesia mecum, quia ecclesia utique cum papa sapit et sicut papa sapit . . . Et si S. Thomas, B. Bonaventura, Alexander Ales sint insignes viri cum suis discipulis . . . tamen justum est eis praeferre veritatem primo, deinde et auctoritatem papae et ecclesiae. Wer entscheidet was veritas ist, im Streit der Meinungen? Schrift auf der einen, ratio auf der andern Seite; sagt doch Luther gleich nachher audax, impudens, temerarius forte hic videor, atque utinam mihi tantum superesset aetatis et ocii, ut huius temeritatis meae rationem reddere et verbis meis fidem facere possem, forte efficerem, ut non frustra sic sapere viderer u. s. w. So Luther in den Resolutionen, aus denen ich nur das eine Wort noch anführe: Etsi amici mei me haereticum, impium, blasphemum iam multis diebus clament, quod Ecclesiam Christi et scripturas sanctas non teneam catholico sensu, ego tamen, fretus conscientia mea, credo eos falli, me vero diligere Ecclesiam Christi et decorem eius. Qui autem me iudicat, dominus est, licet nihil mihi conscius sim, et ideo istas positiones omnes coegit me ponere, quod viderem alios falsis opinionibus infici. Kann man energischer für das Recht der freien Prüfung, das gute Recht des gesunden Menschenverstandes sich verwahren?[1] Und doch in der Antwort an Prierias betont es Luther noch mehr.

Gegenüber den Fundamentalsätzen über die Kirche, die Prierias seiner Schrift vorausgestellt, setzt Luther seine fundamenta an die Spitze: welche sind die? 1) das Wort Pauli 1 Theff. 5,21 und Gal. 1,8. 2) Das Wort des Augustinus an Hieronymus: ego solis eis libris qui Canonici appellantur, hunc honorem deferre didici, ut nullum scriptorem eorum errasse firmissime credam. Caeteros autem, quantalibet doctrina sanctitateque polleant, non ideo

[1] Ueber die Halbheit von Luthers damaliger Stellung s. Köstlin I, 199—201.

verum esse credo quia illi sic senserunt etc.[1] 3) Ein auf das Sachliche des Streites sich beziehendes Wort aus „Cle. de poe. et re. c. abusionibus.“

Kürzer und schöner fürwahr, läßt sich dieser doppelte Grundsatz vom Recht der freien Prüfung und vom Zurückgang auf die Schrift nicht formuliren, als durch Verbindung und Voranstellung dieser zwei Worte „Prüfet Alles“ und „vom andern Evangelium“. Auf solchen Fundamenten fußend wird es Luther leicht den ganzen Dialog des Prierias über den Haufen zu werfen, als einen der perpetuo verborum textu non nisi nuda verba aut solas opiniones Divi Thomae bringe (qui aeque (ut tu) nudis verbis incedit) sine scriptura patribus sine Canonibus denique sine ullis rationibus. Meo iure i. e. Christiana libertate, sagt Luther, weise er sie beide zurück: immo ita cogit me auctoritas fundamenti primi et tertii et suadet Exemplum Augustini in fundamento secundo. Wenn das juristische Sprichwort sage: Turpe est juristam loqui sine textu, wie viel weniger dürfe ein Theologe reden sine textu, von dem der Apostel verlange, daß er an den Füßen geschuht sei in praeparatione Evangelii und als Bischof erfahren, nicht in Syllogismen und Menschen-Ansichten, sed in doctrina sana, nimirum ea quam alibi divinitus inspiratam vocat. Hätte man diesem Rath gefolgt, hätte man jetzt weniger unnütze Fragen und Ansichten et plus Evangelii et Christianae veritatis. So im Eingang und dem entsprechend fragt er bei den einzelnen Punkten nun nicht mehr blos ubi hic scriptura, patres aut canones sonant 648,19, nicht blos hoccine est scripturam interpretari, an potius dilacerare 650,20, erklärt etwas juxta scripturam et ecclesiasticos patres für unmöglich 663, sondern qua scriptura, quibus patribus, quibus rationibus? (650). 653,31 pro tua opinione dicis, sed non probas (653,31): rationes meas videbis, nec tu unquam id poteris probare; sine probatione autem tibi nihil prorsus credo 656,26.

[1] Die Stelle findet sich Epistel 82,1,3, von kleineren Abweichungen abgesehen heißt es dort timorem honoremque, und aliquid errasse und die von Luther nicht ausgeschriebenen Worte lauten: sed quia mihi vel per illos authores canonicos vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. Ep. XIX. in den Ausgaben der Erasmus.)

Er antworte ita loquens sine iudicio 668,19 als ob das Wort des Thomas für ein Orakel gelten müßte. Die thomistische Erklärung von Mt. 16,19 verwirft er nicht blos als eine nova intelligentia, der gegenüber man die der Väter, vor allem die des Chrysostomus belassen müsse, sondern auch weil sie absurda sei und aus den Worten Christi könne Prierias nie etwas anderes beweisen, als was er Luther, und nicht Prierias in ihnen finde. Ob aber Thomas, ob ein anderer etwas sage, nihil ad me per fundamentum meum primum secundum et tertium. Opinio est tantum, nondum decreta veritas, cui si interim contradixero, non ero haereticus (657: Man beachte das nondum und interim). Solchem gegenüber sage er einfach Manhu? (2 Mos. 16,5) quid hic audio? und verwahre sich gegen die Unterstellung, daß was er als disputationes aufgestellt, pro diffinitionibus genommen werde. Das sei freilich Thomisten-Art, den für einen Häretiker zu erklären, der ihre Meinungen nicht billige. Ob denn er die Kirche sei oder mehr als die Kirche; disputo et ita disputo ut meam sententiam firmius probare mihi videar quam tua opinio sit probata: non tamen diffinio, sed iudicium ecclesiae expecto (66½).[1] Und wenn Prierias einen anerkannten Lehrer der Kirche anführt, so zieht sich Luther darauf zurück, warum er unter den vielen non aliquando alium quoque aut textum scripturae nenne, etwa den Augustin der doch mehr gelte, als Thomas, Paulus autem maxime qui fundamentum meum primum est. Und wenn Prierias die römische Kirche fidei regulam genannt hat, so betont Luther, er habe umgekehrt immer geglaubt quod fides esset regula romanae ecclesiae et omnium ecclesiarum (Gal. 6,16) und sieht in dem Ausdruck eine verächtliche Schmeichelei; der Sache nach stimmt er zu, ja dankt Christo quod hanc unam ecclesiam in terris ita servat ingenti et quod solum possit probare fidem nostram esse veram miraculo, ut nunquam a vera fide ullo suo decreto recesserit nec tot barathris pessimorum morum diabolus tantum efficere potuit, ut penes hanc non maneret ab origine sua Canonicorum bibliae librorum et ecclesiasticorum patrum et interpretum authoritas aut authoritatis sincera professio, licet multi forte sunt nimis, qui privatim his libris

[1] Ebenso 681,6 expectans concilii determinationem.

prorsus nullam habeant fidem, nec eos curent aut legere aut intelligere. An andern Orten beruft er sich einzig und allein auf den gesunden Verstand und die christliche Freiheit: loquamur, quaeso, cum iudicio et Christiana libertate (675,15) oder setzt, wenn Prierias als novus interpres scripturae eine Meinung beibringt, einfach die seine mit den Worten entgegen: sic evangelium, sic apostoli loquuntur (676,14, 27), klagt: sic diabolus, insidiosissimus hostis etiam sacras literas nobis illudit et perdit (677,6) nemlich eben durch die Exegese des Prieras, Thomas und der andern, und diese libido et luxuria corrumpendae scripturae trage die Kirche nun schon 300 Jahre zu ihrem großen Schaden, von seiten der scholastischen Theologen. Aber wenn er über den Angriffen darüber, er nennt es pro veritate, verflucht werde, so tröstet er sich mit dem Gedanken: non separabit me censura ecclesiae ab ecclesia, si iungat me veritas ecclesiae. Wenn die Ablaßprediger ihre Predigten verbum dei nennen, dann sei auch alles was die Häretiker reden verbum Dei; nil tam absurde dici potest, quin verbum dei misceri possit (680,30).

So Luther nach den Schriften, die im ersten Band der neuen Gesammtausgabe Platz gefunden haben, und diese Zeugnisse haben um so mehr Gewicht, je mehr Luther auf der andern Seite noch sich unter die Autorität der Kirche zu fügen bereit war. Aber nicht blos in jenen ersten Jahren redet er so; dabei bleibt er, wie wir sahen, auch vor Kaiser und Reich; „Schrift und Vernunft" ist seine Losung. Nur aus den „reformations-historischen deutschen Schriften", die in der neuen Bearbeitung der Erlanger Ausgabe (Bd. 24 und 25, Frankfurt 1883 bearbeitet von E. L. Enders) bis jetzt erschienen sind, will ich einige Stellen anführen. Ich lasse dabei alle die beiseite, wo er sich nur auf die heilige Schrift, beziehungsweise sein Verständniß derselben beruft,[1] oder „beständigen Grund der heiligen Schrift", Widerlegung mit gründlicher Schrift, „Vorstand" der Schrift &c. verlangt oder seinen Gegnern abspricht; auch diejenigen wo er einfach Grund verlangt; ich nehme nur solche, wo er Schrift und Vernunft verbindet, einfach der Reihe nach, wie sie in den genannten Bänden sich

[1] Vgl. Bd. XXIV, 13, 19, 20, 23, 24, 36 u. s. w.

finden. Bd. 24, S. 36, daß die Gegner, „weder mit Schriften noch mit Vernunft sich gründeten, ja wider alle Schrift und Vernunft glaubten und lehrten"; S. 37, jetzt sehen sie, „daß es weder mit Schriften noch mit Vernunft bestehen möge." S. 59 Ich verwirf sie nit (die heiligen Lehrer der Kirchen); aber dieweil jedermann wohl weiß, daß sie zuweilen geirrt haben als Menschen, will ich ihn' nit weiter Glauben geben, denn sofern sie mir Beweisung ihres Vorstands aus der Schrift thun, die noch nie geirret hat. Und das heißet mich Sanct Pauel 1 Thess. ult: Desselben gleichen schreibt Sanct Augustin zu Sanct Hieronymo: ich habe erlernet, allein denen Bücher, die die heiligen Schrift heißen, die Ehre zu thun, daß ich festiglich glaube, keiner derselben Beschreiber habe je geirret; alle ander aber lese ich dermaßen, daß ich's nit für wahr halt, was sie sagen, sie beweisen mirs denn mit der heiligen Schrift oder offentlicher Vornunft, ebenso XXV, 236 wo er noch anführt, daß auch Gratian Dist. 9, c. 5 diese Stelle Augustins citire; s. auch oben. S. 67 Wider solche starke Bewährung dieses christlichen Artikels haben meine Widerpart doch nit ein Tuttel der Schrift noch ein Funkel der Vornunft für ihre Meinung und Riegelabthun; sondern ist alles zumal ein lauter nackt ungegrundt Menschengedicht und Traum. Und mocht gerne hören ihr Widerlegen." S. 74 „daß sie das alles aus eignem Machtwillen, ohn Schrift, Grund und Ursach sagen; dazu wider die Schrift." S. 76 sagt er vom Artikel über den Zunder der Erbsünde, den er bisher nur als „ein Wahn und Gutdunkel, nit für ein beständige gewisse Wahrheit zur Lehr" gehalten, daß er ihn mittler Zeit baß bedacht, setze ihn daher jetzt als ein beständige Lehre der Wahrheit, bekenne ihn und wolle ihn auch erhalten; „Trotz sei ihn' geboten, daß sie ihn mit Schriften oder mit Vornunften umbstoßen. S. 114 „wie alle Vornunft, Erfahrung, Schrift und Wahrheit lehren." S. 134 warum Panormitanus nicht auch verdammt werde, der sage, „daß man mehr glauben soll einem Laien, so er klare Schrift oder helle Vornunft furlegt, denn Papst und Concilio. S. 147 „Ich hab das Fegfeur noch nie geleuknet, halt es auch noch, wie ich vielmal geschrieben und bekannt; wiewohl

ich's in keinem Weg weder aus der Schrift noch Vernunft unwidersprechlich beweisen kann." S. 149 „nit erwunden mit Schrift oder Vornunft" ... „daß aber die Papisten und Bullisten mich darin vordammen und kein ander Ursach setzen, denn ihren eigen muthwilligen Dunkel, ohn Schrift und Vornunft aufgeblasen, dazu auf mein Schrift und Vornunft nit antworten, laß ich mich nit anfechten; voracht ihr bloßes Verdammen so hoch, als sie mein Grund und Ursach vorachten". S. 163 Ich laß einem jeglichen sein Gutdunkel; mich bewegt das am meisten, daß der Papst noch nie keinmal hat mit Schrift oder Vornunft widerlegt einen, der wider ihn geredt, geschrieben oder gethan hat, sondern allzeit mit Gewalt, Bannen u. s. w. S. 242/3 Ei du feiner Papstheuchler Benno, wie wohl hastu deine Erhebung verdienet, daß du dich so viel greulicher und erschrecklicher Bosheit des Papstes wider das Evangelion und Vernunft hast theilhaftig gemacht und beladen. S. 283 in der Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel stellt Luther so „Schrift und Geschichte", S. 284 „Schrift und Erfahrung", anderswo „Schrift und That" zusammen. S. 358 in der Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg rechnet er die Artikel von beider Gestalt des Sakraments und vom ehelosen Stande unter diejenigen Stücke „darin man nicht sonderliche Erleuchtunge des heiligen Geists darf, sondern die bei allen Christen begreiflich und gewiß sind, auch fast durch Vornunft mügen erkennet werden." Anderswo verbindet er „guten Grund der Schrift und Wahrheit" XXV, 17 oder „Schrift und guten Grund 19, 21, 23, 74 Schrift und Grund genug. 97: Es sagt ihr eigen Recht, daß ein einzelne Person, wo sie bessern Grund und Schrift hat, denn ein Concilium, da solle derselben ein ganz Concilium weichen, und fuhren darauf das Exempel des Concilii Nicaeni, welchs folgte dem einigen Mann Phaphnutio. Was thun aber sie unsre stolzen, groben Esel? Es ist wohl (sagen sie) wahr, was der Luther schreibt, aber weil wirs nicht haben so gelehret, sondern ein anmächtiger Mönch, soll es der Kaiser mit dem Schwert dämpfen.

Ich lasse es hiemit genug sein, es bedarf keines weiteren Zeugnisses. So wenig als der Schrift, will Luther der Freiheit

des eigenen, vernünftigen Prüfens und Urtheilens irgend jemand nahe treten lassen. Sehe ich recht, so berief er sich in den ersten Jahren viel mehr auf 1 Thess. 5,21 als auf Gal. 1,8; auf ersteres z. B. I, 308, 530, 568, 612 (dabei auch I Jo. 4,1) 647; E. A. 24,58, 25,256; auf letzteres I, 383, 384, 647 und macht von dieser Freiheit eignen Urtheils umfassendsten Gebrauch für sich und nimmt dieselbe für jeden einzelnen frommen Laien in Anspruch. Es würde ein eigenes Kapitel wiederum erfordern in dieser Hinsicht Theorie und Praxis Luther's zu beschreiben, vor allem in betreff der Schriftauslegung. War er im Stande zwischen römischer Scylla und schwärmerischer Charybdis mittendurchzusteuern? auch für uns die Grenzen zu bezeichnen, ultra quos citraque nequit consistere rectum? Bei der Frage nach der „Schriftauslegung" müßte sich das entscheiden. Ich verzichte vorderhand darauf, das auszuführen, überhaupt die weitern Punkte zu besprechen, die mein Thema noch mit sich bringen würde. Ich möchte mir die Freude nicht nehmen lassen, erst mit dem Fortschreiten der Gesammtausgabe seiner Werke sie der Reihe nach zu lesen; nur einer Ueberzeugung möchte ich hier noch Ausdruck geben. Es schien mir nöthig, die freie Seite an Luthers Stellung zur Schrift mehr zu betonen; ich möchte es nicht thun, ohne ausdrücklich noch hervorzuheben, wie diese Freiheit bei ihm aufs schönste sich verträgt mit seiner Unterwerfung unter dieselbe und aus ihr fließt. Ich glaube aber, daß wir weiter gehen dürfen und diese Verbindung von Pietät und Freiheit vorbildlich nehmen dürfen für uns selber. Professor Ménégoz sagt am Schlusse seines angeführten Vortrags: Nach meiner Ueberzeugung wird unsre Theologie um so wahrer, kräftiger und wissenschaftlicher werden, je mehr sie den theologischen Prinzipien Luthers treu sein wird, seinen Prinzipien des Glaubens und der Wissenschaft, der Autorität und der Freiheit. Ce qui constitue, sagt er, la faiblesse de la théologie rationaliste, c'est son peu de fidélité aux principes de foi de Luther. Ce qui constitue la faiblesse de l'orthodoxie courante, c'est son peu de fidélité aux principes de liberté du réformateur. Was für die Erneurung unsrer Theologie noth thue, sei die Vereinigung dieser beiden. Noch sei ihre Synthese ein Geheimniß, nicht für das religiöse Leben, aber für die wissenschaftliche Formulirung. Noch kein

Theologe habe letztere gefunden. Ménégoz hofft, daß wir auf dem Wege sind. Noch schwieriger scheint mir ihre praktische Lösung in Kirche und Schule. Mit jedem Tag wird die Aufgabe schwerer; mit oder ohne Absicht wird von hüben und drüben die Kluft erweitert; Jliacos intra muros peccatur et extra. Sollte wirklich nur noch die Wahl bleiben zwischen Unglauben und Aberglauben? Nein, und aber nein. Luthers fundamentum primum I Theſſ. 5,21, Gal. 1,8, es gilt auch heute noch: Das Reich muß uns doch bleiben.

Versuch zur Interpretation des 82. Psalms.

Von Ed. Hertlein, cand. th. in Tübingen.

Eine nicht geringe crux interpretum war immer der 82. Psalm, nach welchem Gott auftritt in der עֲדַת אֵל um „inmitten der Götter" zu richten. Wer sind — so muß man fragen — die אֱלֹהִים des ersten Verses und aus welchen Mitgliedern ist die עֲדַת אֵל zusammengesetzt? Welcher Art sind die im 6. Vers, angeredeten, als אֱלֹהִים und בְּנֵי עֶלְיוֹן bezeichneten Personen oder Wesen?

Seit den ältesten Zeiten der Bibelauslegung fand man in den אֱלֹהִים des 1. Verses, jedenfalls aber in denen des 6. V. welchen von Jahveh das Todesurtheil gesprochen wird, — gerade auf Grund dieses Verstandes — menschliche Persönlichkeiten, näher, V. 3—5, ungerechte Richter oder Tyrannen. Diese Tradition hat zwar ein verhältnißmäßiges Alter und sie tritt, außer im Targum, auch im Johannesevangelium (Cap. 10,34) auf; aber Anspruch auf unbedingte Autorität darf sie nicht erheben, wenn sie nicht aus dem Kanon selbst sich bestätigen läßt. Der Gebrauch des Wortes אֱלֹהִים für „Richter" schlechthin ist jedoch in sonstigen Stellen durchaus nicht so sicher gestellt, daß man diese Bedeutung hier ohne jeden Zweifel annehmen müßte. Vielmehr hat es 1 Sam. 2,25 seinen guten Sinn, wenn man übersetzt: „so richtet ihn Gott." (vgl. Wellh. Gesch. Isr. I. S. 410). Gott ist als unmittelbar nächste Instanz über den streitenden Parteien an=

genommen (vgl. Gen. 16,5. 30,6). Zu Ex. 22,27 vgl. 1 Kön. 21,10. 13. — Am meisten hat die Uebersetzung „Richter" den Schein des Rechts in Ex. 22,7. 8. Aber in V. 7 kann אֱלֹהִים ganz wohl, wie sonst, „Gott" bedeuten. Die Rechtssache wird unmittelbar vor Gott gebracht und jener בַּעַל הַבַּיִת muß vor Gott d. h. vor dem Heiligthum erscheinen (ενωπιον τȣ θεȣ. Septuag. z. d. St.), wo dann durch das heilige Loos entschieden wird. (Ein historisches Beispiel für diesen Brauch findet sich 1. Sam. 14,41 ff. nach dem Text der Septuaginta). Die Stellvertreter Gottes, die gemäß dem Orakel entscheiden, werden in Ex. 22,7 nicht näher in's Auge gefaßt. Wenn sodann in V. 8 das Prädikat zu אֱלֹהִים im Plural steht, so ist dieser Fall für die alte Zeit, aus welcher das fragliche Kapitel des Exodus stammt, nicht ohne Beispiel (vgl. Gesenius, Hebr. Gramm. § 146. 2. Note 1.)

So bleibt es doch immer wunderbar und fraglich, wie ein Hebräer irdische Machthaber als אֱלֹהִים bezeichnen, wie der Dichter unsres 82. Psalms solchen schlechten Richtern den Namen בְּנֵי עֶלְיוֹן d. h. Söhne des höchsten Gottes zuerkennen sollte. Dieser Ehrentitel kommt sonst nur dem theokratischen König zu. Vollends als undenkbar erscheint Hitzigs Annahme, daß der Dichter hier dem Gebrauch der späteren nachmacedonischen Könige sich anschließe, wornach diese sich als θεος bezeichnen. Es ist doch unter allen Umständen zu erwarten, daß ein Jude sich diesem Gebrauch widersetzt und ihn gerügt hätte, nicht aber denselben anerkannte, indem er selber jene Tyrannen אֱלֹהִים nannte oder sie gar von Gott so nennen ließ. (V. 6.)

Bleek und Hupfeld fanden nach alle dem für räthlicher, die אֱלֹהִים und die בְּנֵי עֶלְיוֹן als **Engel** zu fassen. Die Engel sollen wegen ihrer sittlichen Untauglichkeit zu gerechtem Richten auf Erden mit dem Tode bedroht werden. Allein der hiebei vorauszusetzende Stand der Angelologie ist sonst nicht nachweisbar und wäre höchst auffallend. Für den Hebräer wäre es doch zu bedenklich gewesen, einen sittlichen Zwiespalt im himmlichen Regiment gelten zu lassen. Es wäre aber in einer ziemlich späten Zeit — eine solche mußte bei jener Ausbildung der Engellehre nothwendig für die Abfassung unsres Psalms in Anspruch genommen werden — dem Polytheismus eine gewaltige Hinterthüre zum religiösen Bewußtsein der

Hebräer geöffnet worden. Denn wenn die Engel gegen Gottes Gebot handeln, so sind sie eben keine Engel mehr; sie sind dann Wesen, welche auf ihre eigene Faust, aus eigenem Interesse auftreten; sie sind, und heißen nicht mehr blos, Götter, wenn sie auch ihrer Macht nach einem höchsten Wesen unterstellt sind.

Es sei nun der Versuch gestattet, gerade mit der These, daß unter den אֱלֹהִים in V. 1 und 6 wirkliche Götter, nemlich die Götter der Heiden verstanden sind, die Schwierigkeiten unseres Psalms zu lösen.

Erinnern wir uns also der Thatsache, daß die alten Hebräer auch den Heidengöttern reale Existenz und eine Macht für eines jeden Volk und Gebiet zuschrieben (vgl. 2 Kön. 3, 27); mit andern Worten: versetzen wir uns unbefangen zurück in die Zeit des nur relativen, partikularistischen Monotheismus!

Alsdann werden wir für den 1. Vers folgende Situation gewinnen. Nach V. 1 tritt der Nationalgott Israels — denn für das erste אֱלֹהִים ist יְהוָה zu restituiren — in der Götterversammlung auf; inmitten der Götter richtete er. Das עֲדַת אֵל kann ganz wohl auf die vorgeschlagene Weise übersetzt werden. An sich wäre allerdings die Bedeutung „Gemeinde Gottes" nicht unmöglich, wie auch sonst die עֲדַת יִשְׂרָאֵל — עֲדַת יְהוָה heißt. Aber der Parallelismus zu V. 1b legt unsre Auffassung nahe. — Der israelitische Nationalgott, der mächtigste unter den Göttern, nimmt sich also vor, gegen das Wesen und Treiben der Heidengötter einzuschreiten; er möchte hier ausführen, was er nach Ex. 12, 12. und Jer. 46, 25. droht.

Der 2. Vers sagt uns, was Jahveh jenen Göttern vorzuwerfen hat, nemlich ihr falsches Richten und ihre Parteilichkeit zu Gunsten der Frevler. Das falsche Gerichtswesen, das unter den Heidenvölkern herrscht, wird ihren Göttern zugeschrieben; diese werden dafür verantwortlich gemacht nach der Vorstellung, daß alles Recht, תּוֹרָה und מִשְׁפָּט, wie für Israel von Jahveh, so für die andern Völker von ihren Göttern ausgehe.

Es schließt sich in V. 3 und 4 die scheltende Anweisung an, wie sie hätten richten sollen. Die beiden Verse enthalten harte Vorwürfe gegen das Wesen und Treiben in ihrem Volk, wo der Arme und Geringe von den Frevlern unterdrückt wird.

Daß ein Israelite sich um die Unterdrückung der Armen und Geringen unter den Heiden nicht gekümmert hätte, ist eine doch zu starke petitio principii Hitzigs. Das ganze Interesse des Israeliten für diese Zustände wird aber psychologisch völlig klar, wenn wir im letzten Vers unsres Psalms aus jenen Verhältnissen in der Heidenwelt den Anspruch auf die alleinige Herrschaft des israelitischen Nationalgottes und damit die Giltigkeit seines und des israelitischen מִשְׁפָּט für alle Heiden gefolgert sehen werden.

Nach V. 5 sind aber alle Mahnungen vergeblich; jene Götter „wollen von nichts wissen und haben keine Einsicht; sie wandeln in Finsterniß, es wanken alle Grundfesten der Erde." Wenn es auf sie ankäme, so würde nicht blos in der moralischen, sondern auch in der physischen Welt alles aus Rand und Band gehen. Es spielt übrigens schon die Idee leise herein, daß es seinen guten Grund hat, wenn sich die Heidengötter um nichts kümmern und keinen Verstand haben, nemlich den, daß sie nicht oder nicht recht existiren, „in Finsterniß wandeln".

Jahveh hatte ursprünglich die Absicht, die heidnischen Götter als solche anzuerkennen, wenn auch nur als in Abhängigkeit von ihm, dem höchsten Gott, (עֶלְיוֹן) stehend (V. 6). Dieser Vers bezeichnet die Art und Weise, wie sich der Verfasser die Existenz der Heidengötter und die alleinige und alles überragende Macht Jahvehs vereinigt dachte. Für die näher zu bezeichnende Art der Koexistenz der Heidengötter mit Jahveh konnte keine bessere Analogie gefunden werden als das Verhältniß der Söhne zu dem ganz allein die Macht besitzenden Vater. Mit der außerdem einzig noch möglichen Herbeiziehung des Bruderverhältnisses wäre den Göttern viel zu viel Ehre angethan. Der hier vom Psalmisten beliebte Ausdruck braucht von gar keiner tieferen Reflexion über die metaphysische Beziehung der Götter zu Jahveh eingegeben zu sein. Er bezeichnet, so zu sagen, blos ihre sociale Stellung gegenüber dem israelitischen Gott. Die Formulirung dieses Verhältnisses legt der Psalmist Jahveh in den Mund. Gleichwohl sind, was kaum auffallen kann, die Worte des V. 6b ganz aus dem Sinn des Dichters heraus gesprochen.

V. 7 bringt das von Jahveh über die Götter verhängte Todesurtheil. Der Dichter spricht ihnen damit jegliches Existenz-

recht ab. (Wenn sie sterben sollen „wie Menschen“, so scheint angenommen werden zu müssen, daß jene Angeredeten einer anderen Species angehören als der des Menschen.) — Selbst für den Fall, daß sie eine höhere Stufe als die des gewöhnlichen Menschen also etwa die eines Fürsten repräsentiren, so würde ihnen das auch nicht helfen, denn sie sollen fallen „wie irgend einer“, der nächste beste, d. h. wie jeglicher „Fürst“.

Wenn dann in V. 8 sich der Dichter an Jahveh wendet: „Mache dich auf, Jahveh, richte die Erde, denn dir gehören ja doch alle Völker“, so scheint gerade dieser Schlußvers zu keiner andern als der hier ausgesprochenen Ansicht besser zu stimmen. Der Dichter hat die Ueberzeugung gewonnen, daß kein anderer recht richten kann unter den Göttern, als allein Jahveh und daß ihm deswegen auch das Gericht über alle Völker zustehe.

Der Psalmist hätte somit das Dogma von der Irrealität der Heidengötter vermöge kühner Fiktion in ein dichterisches Gewand gekleidet. Er führt uns als ein wahrer Dichter die Idee nicht sowohl in dogmatischer Reflexion, sondern in einem Drama vor, ähnlich wie der Verfasser des Hiob.

Sollte aber die Einkleidung jener Idee nicht blos Originalgedanke des Psalmisten, sondern Gemeingut eines ganzen Kreises des israelitischen Volkes sein? Dann hätten wir ein Beispiel gefunden für die Art und Weise, wie sich denkende Israeliten aus der Zeit unseres Dichters den Uebergang vom seitherigen relativen zum absoluten Monotheismus begründet dachten, nemlich in einem realen Vorgang, einem Gericht, das Jahveh über die andern Götter verhängte.

Es ist klar, daß mit der vorgeschlagenen Fassung eine andere Datirung des Psalms gesucht werden muß, als die von den Kritikern sonst beliebte. Das Gedicht muß in einer Zeit entstanden sein, wo der relative Monotheismus noch nicht so sehr lange überwunden war. Die Abfassung in der makedonischen Periode ließe sich somit schwer vorstellen. — Umgekehrt würde obige Auslegung durch den bestimmten Nachweis einer so späten Abfassung an Wahrscheinlichkeit erheblich verlieren. Aus der Sprache des Gedichts ist aber kein Kriterium für ein sehr spätes Zeitalter zu entnehmen.

Schließlich sei noch bemerkt, daß die Septuaginta unsre Ansicht zu theilen scheint, wenn sie den ersten Vers folgendermaßen übersetzt: *Θεος εστη εν συναγωγῃ Θεων, εν μεσῳ δε Θεους διακρινει.*

Die עֲנִיִּים und עֲנָוִים im Alten Testament.

Von **Th. Häring** in Stuttgart.

LXX	Πτωχος				πενης				ταπεινος				πραυς								
Alt.Test.	י	ו	י ו (k q)	ו י (k q)	י	ו	י ו (k q)	ו י (k q)	י	ו	י ו	ו י	י	ו	י ו	ו י		י	ו	י ו	ו י
Ex. . .	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—
Lev. .	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	2	—	—	—
Num. .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	1	—	1	—	—
Deut. .	—	—	—	—	—	—	—	—	4	—	—	—	—	—	—	—	4	4	—	—	—
Jes. I. .	2	1	—	—	1	—	—	—	1	1	—	1	1	—	—	—	8	5	2	—	1
Jes. II.	2	1	—	—	—	—	—	—	3	—	—	—	—	—	—	—	6	5	1	—	—
Ez. . .	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	4	4	—	—	—
Am. .	—	—	—	1	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	2	—	1	—	1
Hab. .	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	2	1	1	—	—
Zeph. .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	1	—	—	—	2	1	1	—	—
Sach. .	2	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	4	4	—	—	—
Psalm .	25	1	1	—	2	2	1	1	2	—	—	—	—	6	—	—	41	29	9	2	1
Prov. .	2	—	1	—	2	—	—	—	1	—	2	—	—	—	—	—	8	5	—	3	—
Hiob .	6	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	7	6	—	—	1
Eccl. .	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—
	46[1]	3	2	1	8	2	1	1	11	3	2	1	3	8	0	1	93	68	16	5	4

Die vorstehende Tabelle zeigt, wie oft die Worte עֲנִיִּים und עֲנָוִים im Alten Testament sich finden, wie ungleichmäßig sich ihr Gebrauch auf die einzelnen Bücher vertheilt, wie sich die beiden Formen hinsichtlich der Häufigkeit ihres Gebrauchs verhalten, wie k'thib und q'ri wechseln, endlich wie die LXX in den einzelnen Fällen übersetzt hat. Dazu folgende Bemerkungen.

I. Ueber das Verhältniß von עֲנִיִּים und עֲנָוִים. Von den beiden äußersten Ansichten, daß sie streng gesondert (jenes nur

---

[1] Einschließlich der 5 Stellen, in welchen עָנִי mit *ασθενης* und *εκπεπτωκως* übersetzt oder eine andere Lesart vorausgesetzt ist, Ez. 18, 17. Sach. 11, 7. 11. Hiob 24, 9., 36, 15.

„gedrückte“, dieses nur „demüthige“) seien, widerstreitet die erste dem Thatbestand; in vielen Stellen, in denen die Form י steht, müßte, wenn jene Ansicht im Recht wäre, die mit ו stehen, z. B. Ps. 18,28. Jes. 66,2. Prov. 3,34. Die eingehendste Controverse über die vorliegende Frage, zwischen Hitzig und Hupfeld geführt, ist von diesen selbst nicht eigentlich zum Austrag gebracht worden, sofern Hitzig in der 2. Auflage seiner Psalmen (1863) zu 9,13 die Ausführung Hupfelds (Ps. 1855, gleichfalls zu 9,13) ignorirte und nur auf seine frühere Darlegung verwies. Delitzsch hat (Ps. 1859, I,74. 1873, 3 A. I, 122) in der Hauptsache Hitzig zugestimmt. (Auch P. de Lagarde G. G. Nachr. 1881, 15 sagt, ענו wäre zunächst ein sich duckender, עני ein Geduckter; und Dr. E. Nestle, dem ich diese Notiz verdanke, fügt bei, daß auch das subst. עֳנִי mehr für die ursprüngliche passive und sachliche Bedeutung des עָנִי sprechen dürfte.) Hitzig (a. a. O. I, 10) sagt: das aktive beugend (Del. „ihm liegt die neutralische Bedeutung des Verbum unter, wie das Substantiv עֲנָוָה zeigt“), still, demüthig, und das passive gebeugt hielt man durch Wechsel des Vokals und auch des letzten Radikals auseinander. Identität des Grundbegriffs, große Aehnlichkeit der Form und der Bedeutung machte Uebergang des einen Worts in das andere möglich. Indem die Wurzeln לו allmählich durch לי verdrängt wurden, der Gebeugte auch einer, der gebeugten Geistes ist, sein kann; da ferner die ענוים gewöhnlich auch die עניים waren und umgekehrt, so trat allmählich עני auch an die Stelle von ענו“. Dieses Zugeständniß der Vermischung und Gleichgeltung beider Formen in vielen Stellen bezeichnet Hupfeld (I, 191, 2. A. I, 269) als Beweis für die Unrichtigkeit der Unterscheidung überhaupt. Nach ihm bedeuten beide Formen gleichmäßig die Gedrückten, Niedrigen; „natürlich werden sie dabei als unschuldig Leidende, als fromme Dulder vorausgesetzt; und wie eine solche Lage schon von selbst Demuth und Bescheidenheit, Sanftmuth mit sich bringt, so ist diese das sittliche Correlat oder der Nebenbegriff der Niedrigkeit und Armuth. Das gilt aber von dem einen wie von dem andern Wort.“

Faßt man den Thatbestand der Stellen ins Auge, so läßt sich nicht leugnen, daß in den allermeisten, welche ענוים

haben, der Begriff „fromme Dulder“ vorzüglich paßt; ein Eindruck, den Hupfelds Einwände, in Betreff Ps. 25,9. 33,11 (29) schwerlich aufheben. Mit seinem Zugeständniß aber, daß עני vielfach an die Stelle von ענו getreten sei, genügt Hitzig der andrerseits auch unleugbaren Thatsache, daß manchmal עני steht, wo man ענו erwarten möchte.[1] Umgekehrt aber müßte offenbar Hupfeld beweisen, daß ענו völlig promiscue mit עני gebraucht werde, d. h. in Stellen, wo das sittliche Correlat der Armuth gar nicht in Betracht kommt, und diesen Beweis sucht man vergeblich. Man müßte denn gerade num. 12,3 das עניו von Mose gegenüber den meisten neueren mit „gedrückt, geplagt“ übersetzen; und man mag immerhin Hupfeld zugeben, daß diese Auffassung auch in den Zusammenhang paßt, aber er selbst vermuthet wegen der Ungewöhnlichkeit der Form einen alten Fehler im Text.

Eine bedeutende Stütze würde die Unterscheidung von עני und ענו gewinnen, wenn der Nachweis gelänge, daß noch die Masora ein Bewußtsein von der ursprünglichen Verschiedenheit beider Worte gehabt habe. Es liegt ja der Gedanke nahe, das q'eri wolle durch seine Abweichung vom k'thib den anerkannten Unterschied beider Formen zur Geltung bringen. Prov. 3,34. 16,19 scheint auch wirklich für diese Vermuthung zu sprechen. Aber Ps. 9 und 10 zeigen sehr deutlich das Gegentheil und beweisen durch die Veränderung des י in ו (9,13. 10,12), von ו in י (9,19), die Belassung von ו (10,17), nemlich in wesentlich sinngleichen Stellen, den Mangel eines consequenten Maßstabs unwiderleglich. Entweder war also jener Unterschied für die Ma-

[1] Anm. Dabei ist übrigens zu bemerken, daß in vielen Stellen der Natur der Sache nach sowohl „Gedrückte“ als „fromme Dulder“ gedacht werden konnte, mithin gar nicht so oft, als man zuerst meint, ein Verdrängtwerden des ו durch י angenommen zu werden braucht; z. B. Ps. 9,14. 19. 10,12. 17. Selbst Sach. 9,9, was Hitzig a. a. O. als besonders deutliches Beispiel dafür angibt, daß י in den späteren Büchern an Stelle von ו trete, ist bekanntlich die Exegese nicht einstimmig, viel mehr findet das ipse pauper der Vulg. noch immer Anhänger. Im ganzen bestätigt aber die obige Tabelle allerdings das Zurücktreten von ענו in den jüngeren Büchern; und vielleicht verdient hier noch Erwähnung, daß die Prov. im k'thib nie, Hiob nur einmal ענו hat.

soreten überhaupt nicht (mehr) vorhanden, oder er war wenigstens nicht die Ursache der Aenderungen am Text. (Daher denken Bleek—Kamphausen Einl. 2. Aufl. 817, Del. Ps. I, 75 an verschiedene Lesarten.)

Nicht ganz ebenso erfolglos ist die Vergleichung der LXX; die Behauptung Hupfelds (I, 190), daß LXX beide Worte ohne Unterschied bald durch πενης πιωχος, bald ταπεινος und πραυς gebe, wird durch die Tabelle modificirt. Es ist schon diese Zusammenstellung von ταπεινος mit πραυς ein Gegensatz zu πτωχος und πενης nicht gerechtfertigt, da bei ταπεινος stets fraglich ist, ob es den Niedrigen oder den sich Erniedrigenden bedeutet. Wohl aber ist eine Neigung der LXX, ענו mit dem zweifellos subjektiven πραυς zu geben, ganz unleugbar. Nur 4 mal hat LXX für ענו k'thib πιωχος, 3 mal πενης, (4 mal παπεινος), aber 9 mal πραυς, und diese Beobachtung gewinnt an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß עני nur dreimal mit πραυς, dagegen 48 mal mit πτωχος, 9 mal mit πενης, 13 mal mit ταπεινος gegeben ist.

Hinsichtlich des Vorkommens von עני und ענו überhaupt ist noch zu bemerken, daß das Wort bei Jerem. sich gar nicht findet, dagegen in den dem Jer. oft und nachdrücklich zugewiesenen Ps. 35. 40. 69. 70 eine hervorragende, die Grundstimmung charakterisirende Stellung einnimmt.

II. Ueber die Bedeutung des Begriffs ist auf Hupf. a. a. O. I, 190 zu verweisen. Seiner im ganzen gewiß zutreffenden Beobachtung (doch beachte schon Ps. 9,13 vgl. mit v. 4. 6. 7. 9), daß das Wort zunächst den armen gedrückten Theil des Volks, späterhin auch das von mächtigen Völkern unterdrückte Volk Israel selbst bezeichne, darf wohl beigefügt werden, daß bei jenem engeren Umfang des Begriffs naturgemäß sein ethisch-religiöser Inhalt voller hervortritt, wofern nicht wie bei Jes. II das in Betracht kommende Volk, an und für sich schon gleich den idealen ענוים ist 41,17 cu. 8 = עֶבֶד 49,13 (61,1. 66,2).

Zeph. 2,3 mag erwähnt werden als Zeugniß, wie wenig der religiöse Charakter der ע״ ein fertiger, unzerstörbarer ist, wie er vielmehr immer neu erworben und vertieft werden muß; die ע״ werden nemlich ermuntert, עֲנָוָה zu suchen.

Endlich sei als singulär hervorgehoben Ps. 25,7. 8. 9. 40,13. 69,6. das Schuldbewußtsein der ע״, während sie sonst gerade ein starkes Gefühl ihrer Gerechtigkeit bezeugen (z. B. Ps. 34. 35,10 ff.), und auch das „Zerbrochensein des Herzens“ (34,9. Jes. 61,1. 66,2) nicht, wie wir leicht geneigt sind anzunehmen, durch den Druck der Schuld motivirt ist. Vom Schuldbewußtsein gedrückt zu sein ist kein constitutives Moment des alttestamentlichen Begriffs ענוים. Es ist dies nicht unwichtig im Blick auf die Thatsache, daß Christus sich M. 11,29 als den ענו *κατ. εξοχην* bezeichnet, wie denn auch außerdem z. B. die Verwerthung von Ps. 22 darauf hinweist, welche Wichtigkeit dieser Begriff des Alten Testaments für ihn gehabt haben mag. Er hat überhaupt etwas eigenartig Anziehendes, in seiner Unbestimmtheit Reiches, vorwärts Treibendes und Ahnungsreiches an sich. Ueber die entscheidende Umbildung seines Sinnes im Neuen Testament überhaupt s. Ritschl's Rechtf. und Vers., 2. Aufl. III, 428. 587 f. Daß dann für die Bürger des Himmelreichs das *ταπεινουν εαυτον* in seiner Tiefe zur Erkenntniß der Sünde wird, zeigt Luc. 18,14.

Die württembergische Kirchenvisitation zur Abschaffung des Interims.

Von Archiv-Sekretär Dr. **Schneider** in Stuttgart.

Herzog Christoph benützte sobald als möglich die Gunst der Lage, um das Interim und damit zuerst die Meßpriester abzuschaffen. Ein ausgesprochener Grund für diese Maßregel war, daß diese Priester ein ärgerliches Leben führen. Schon am 30. Juni 1552 ergieng der erste Befehl, die Messe zu suspendiren; aber er blieb, obgleich unterschrieben, auf der Kanzlei liegen, offenbar weil dem Frieden noch nicht recht zu trauen war. Am 8. August fragen Balthasar von Gültlingen und Sebastian Hornmold an, ob er abzulassen sei — der Passauer Vertrag kam eben zum Abschluß — und jetzt erfolgte die Veröffentlichung. Zum

Beweis für das ärgerliche Leben der Meßpriester erstatteten die Visitationsräthe einen Bericht über dieselben, den eine andere erhaltene Zusammenstellung ergänzt.[1]

In Schorndorf ist einer, genannt Christophorus vom Kreutz, Pfarrer gewesen, der sich ganz ärgerlich mit Trunkenheit, Hurerei und andern offenen Unthaten gehalten, die Unterthanen in viel Weg beschwerlich mit Schulden angestoßen, dem Bischof von Constanz das Siegel nachgedruckt und also mit demselben trüglich und fälschlich gehandelt, auch falsche Briefe gemacht und die Prediger im Fürstenthum dadurch geschätzet, folgends darob entlaufen müssen. Und nach ihm ist aus Mangel der Personen Leonhardus Ecker, gewesener Prediger zu Ellwangen, gen Schorndorf als Pfarrer verordnet; ist gar eine leichtfertige, schandliche, verlogene Person, bleibet nichts sichts sicher vor ihm und führet sein Eheweib den Spaniern, so daselbst sind, zu. Darauf ihm untersagt worden, die Pfarr zu räumen; will aber nicht abtreten, sondern verharret in seinem ärgerlichen Leben; das möchte vielleicht von den Spaniern übel aufgenommen sein.

In Lauffen ist Berthold Haid Pfarrer gewesen, welcher bei sich eine ärgerliche Concubine gehabt, auch sich sonst in viel Weg übel gehalten; und besonders in verschienener Fasnacht hat er eine lose Gesellschaft bei sich gehabt, denen er helfen mit einem Licht das Haar im Hintern anzuzünden. Der ist deshalb von dannen abgeschafft und auf Besserung auf den Stift zu Stuttgart, auch ein anderer von selbigem Stift an seine Statt gen Lauffen verordnet worden.

In Bietigheim hat Bartholomäus Scheit, ein gewesener Barfüßermönch die Pfarr versehen, aber seines leichtfertigen und schandlichen Wesens ist er selber von der Pfarr abgetreten und sich an andern Ort gethan; ist aber alsbald ein anderer Priester allhin verordnet worden, der noch allda ist.

In Göppingen hat Wolfgangus Schetner die Pfarr versehen; der hat ein Eheweib genommen und folgendes sich von derselben scheiden lassen. Den hat man seines Alters halben in

[1] Ein Auszug aus dem Bericht selbst bei Heyd, Hz. Ulrich III, 528/9, aus der Zusammenstellung bei Hartmann und Jäger, Brenz II, 222. — Obgleich diese Akten keine Landvisitationsakten sind, mögen sie doch hier des Zusammenhangs wegen eingereiht werden.

ein ander Ort verordnet; ist doch heimlich hinweggezogen und alsbald ein anderer Priester allhin verordnet worden, der noch allda ist.

Auf dem Stift zu Stuttgart ist gewesen Sebastianus Kreb von Konstanz; der ist in offener Aergerniß mit einer Concubine gesessen, die soll eines Domherrn Tochter zu Constanz sein, welcher die nicht, sondern eher das Stift lassen wollen. Ist auch derhalb abgeschafft worden und hat sich gerühmt, er wolle sich hinauf gen Augsburg verfügen und allda uns verunglimpfen.

In Ensingen hat sich der Pfarrer ganz ärgerlich gehalten und schandlich einem hartschaffenden armen Unterthanen daselbst seine Tochter geschändet, nachgehends sie hinweg geführt und heimlich von der Pfarr abgetreten, und man weiß auch auf die Stund nicht, wohin er gekommen.

Der Pfarrer in Erdmannhausen ist ein vertrunkener, zänkischer und unruhiger Mensch gewesen, also, daß er sich seiner Leichtfertigkeit halber selber absentirt hat und ihn auch sein Collator, der Prälat zu Murrhardt, desgleichen die Gemeinde zu Erdmannhausen seiner Unzucht halber nicht geduldeu oder leiden wollen.

Der vom Kommenthur zu Heilbronn nach Horkheim geordnete Priester ist ausreihisch, läßt die Kinder ungetauft liegen, liest nicht Meß und predigt nicht, weder zu Zeiten liest er ihnen etwas aus einem Büchlein, hält keine Kinderlehre, will das heilige Abendmahl nicht unter beider Gestalt reichen; sei ein Bauer bei ihnen, so gelehrter als er sei; ein junger hoffärtiger Pfaff, geb auf niemand nicht. So habe er eine Magd eines ziemlichen Alters, die sagt öffentlich, sie sei des Pfarrers Kebs; zudem soll er zu Heilbronn (wie sie berichtet) auch in gleichem Fall einen Anhang haben. Hat ohne Vorwissen des Kellers zu Weinsberg die Kirche eingenommen, sich zu Stuttgart auch nicht wollen anmelden, auch nicht wollen beten, daß Gott zum Reichstag sein Gedeihen gebe, noch Herzog Ulrichs Tod verkünden, noch um Herzog Christophs glückliche Regierung bitten.

Wir werden täglich berichtet und hören, daß der Pfarrer zu Oetisheim ein unzüchtig, ärgerlich und voll Wesen führet.

Jerg Schweicker, Pfarrer zu Schützingen ist sub reformatione ducis Ulrici aus dem Land gezogen, Weihbischof zu Speier

geworden; huic successit Herr Vitus Vaihinger, so das Interim nicht annehmen wollen, 15 Jahr bei ihnen sich wohl verhalten und abgeschafft worden. Da ist der obig Weihbischof kommen, hat die Pfarr wieder angefallen, gab ihnen Jakob Kifhabern zu einem Frühmesser, die Pfarr an seiner Stelle zu versehen, gibt ihm ein wenig Besoldung, das übrige zieht er ein als possessor. Und obwohl dieser Frühmesser sub duce Ulrico ehelich worden, hat er doch interim sich von seinem Weib wieder lassen scheiden und sie doch als Kebsweib bei sich behalten, Meß gelesen, die reine Lehr des Evangelii gelästert.

Zu Waldorf und Altdorf sitzen zwei Meßpfaffen schändlichen Lebens und unleidlicher Lehre, damit die Unterthanen geärgert, versäumt und an Seele und Leib möchten verderbt werden. —

Die oben erwähnte Zusammenstellung klagt, daß während des Interims an vielen Orten die collatores die geistlichen Gefälle eingezogen, aber weder Pfarrer angestellt noch Kirchen und Pfarrhäuser im Bau erhalten haben; aus den Visitationsberichten der Superintendenten von den Jahren 1551 und 1552 ist ausgehoben:

Jakob Manlius, Special zu Tuttlingen zeigt an, daß er und M. Renner zu Trossingen in dieser Vogtei allein das reine Evangelium predigen; die andern Pfarren seien zum Theil deserirt, etliche von papistischen Leuten verlegt.

Nachdem der Prädikant zu Thuningen geurlaubt worden, ist ein Meßpfaff dahin geordnet, der hat ein alt scortum, deren ein Bezirk fünf Meilen von Rottweil verboten gewesen; die haben Obervogt und Keller im Flecken nicht dulden wollen und den Pfaffen damit hinwegzuziehen verursacht. Diese Pfründe vacirt jetzt und wird vom Prädikanten in Trossingen versehen.

Zu Aldingen hat 1551 der Pfaff ein alt scortum, ist seicht gelehrt, ißt, trinkt, schwört und thut, wie die Gottlosen sprechen, was der Brief vermag. 1552 kommt der Pfaff von Hausen ob Verena wöchentlich ein oder zweimal, hält Meß und sagt ihnen zu Zeiten etwas vom Evangelium, denn er kann nicht viel dazu; auch er ist trunken und hat eine alte Concubine.

Gen Schwenningen hat der Abt zu S. Georgen einen alten, groben, lützelkundigen Pfaffen verordnet, der hat ein verdäch-

tig, übelschwörend, schamlos scortum, die ihrer Worte und Geberden halb, sonderlich wenn sie Wein trinkt, bei ehrbaren Leuten nicht sollte geduldet werden.

J. D. Mailänder, Superintendent zu Nürtingen berichtet, daß zu Wendlingen eine jämmerliche Klage sei, daß sie seit drei Jahren Gottes Worts beraubt seien; müssen ihre Kinder im Papstthum zu Unterboihingen, Köngen, Kirchheim und andern Orten taufen, ihre Kranken ohne Trost und Sakrament sterben lassen.

Die von Roßwälden bitten um einen Pfarrer, da ihnen der Prälat von Adelberg trotz häufiger Vorstellungen keinen schicke; sie werden von Hochdorf aus versehen.

Der Special über Brackenheim, Lauffen und Güglingen berichtet, zu Löchgau stehe es der Religion halber sehr übel; der Pfarrer ist abgefallen und erzählt offen, als ihn der Domdechant zu Speier angenommen, habe dieser zu ihm gesagt: „geh hin und versieh die Widder; wir müssen doch einen Bösewicht haben, es ist ebenso gut, wir nehmen dich als einen andern.“ Die Völlerei nimmt merklich zu; denn der Pfarrer kommt zu allen Zechen der Bauern, daß er andre mit ihm fallen mache.

Zu Ofterdingen hat der Meßpfaff eine Concubine gehabt, die ihm ein Kind gegeben; nach ihrem Tod hat er eine andre zu sich genommen; er lebt im Wirthshaus toll und voll mit den Bauern und geht gemeinlich aus der Kirche in's Wirthshaus, aus dem Wirthshaus in die Kirche.

Zu Tübingen hält Martin Bicklin, Canonicus des Stifts zu Tübingen mit seinem alten Weib verdächtig Haus; begehren, daß der vorige vom Abt ausgetriebene Pfarrer ihnen wieder gegeben werde.

Zu Hopfau ist ein imperitissimus monachus, der eine fremde böse Concubine hält, mit der er unverschämt über Land und zu Markt geht.

Auf etliche Pfarren wird ein junger Mönch, der kindisch ist und kein Kapitel aus der Bibel weiß, ausgeschickt sie zu versehen.

Zu Gößlingen ist ein trunkener Meßpfaff, hält mit einer Concubine Haus.

Also klagen auch andere Orte, daß ihnen der Abt von Alpirsbach, weil niemand christlichen Verstands den äbtischen Papisten gern dient, lauter kunstlose Mönche schicke.

Thalheim hat einen jungen, kunstlosen, übelschwörenden, vollen Meßpfaffen, der sich weder bei den Räthen noch Amtleuten angemeldet, weßhalb die Kirche vor ihm verschlossen worden; nachdem er die Pfarrgefälle üppig verthan, ist er davon gezogen; auf Begehren hat sich J. Manlius zu Tuttlingen der Kirche angenommen, ohne von den collatores für seine Mühe etwas zu erhalten.

Zu Neuhausen (ob Eck) hat in vielen Jahren kein Mensch eine rechte Predigt gehört, da sie wohl 40 Jahre einen tollen, vollen Meßpfaffen gehabt, der selbst den Weg in den Himmel nicht gewußt hat.

Zu Truchtelfingen soll ein Meßpfaff sich aufhalten, der ein Gotteslästerer, trunkener Mann. Als der Superintendent zu ihm in der Visitation gekommen, hat er nicht anzeigen können, was er für eine Postille habe, aber in der Stube hat er einen Schweinspieß bei sich gehabt.

Pfarrer Ludwig Mayer zu Altdorf hat gesagt, daß ihn der Teufel in das lutherische Wesen gebracht; er wollte lieber türkisch, Dieb und Schelm als lutherisch gescholten werden; in der Kirche hat er in der Trunkenheit schon Händel angefangen und zu einem Eheweib im Dorf pflegt er schändliche Gewohnheit, daß schon der Abt von Bebenhausen, Schultheiß und Gericht, Schreiber und Keller ihm das ärgerliche Leben verboten, ohne etwas auszurichten.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer, Ludwigsburg.

Das Räthsel des Bösen, gelöst durch das Wunder des Guten.

Von Pfarrer **Oetinger** in Rietenau.

I.

„Woher das Böse?“ Auf diese alte Gnostiker-Frage antwortet die derzeit herrschende Strömung der positiven Theologie: „Aus dem freien Willen des Geschöpfs“, und meint damit einen Willens-Entschluß, welcher, — wenigstens in seinem entscheidenden punctum saliens — lediglich aus sich selbst komme, mit Durchbrechung des Causalitäts-Gesetzes, welcher durch vorangehende Bestimmtheit irgend welcher Art, auswendige Einwirkungen oder innere Zustände des handelnden Subjekts, nicht erklärt oder doch nicht genügend erklärt werden könne, wobei die andere entgegengesetzte Entscheidung nicht blos logisch denkbar, sondern gerade in diesem konkreten Fall gar wohl real möglich gewesen wäre.

Dieser Anerkennung der sittlichen Willensfreiheit soll man verdanken: des Menschen sittliche Würde, seine Erhabenheit über die Natur, seine Verantwortlichkeit, das Recht von Lob und Tadel, Lohn und Strafe, die Theodicee gegenüber der Sünde und ihren Folgen, die Schöpfung in der Zeit als freie That Gottes, die Rettung der Heiligkeit Gottes, ja der göttlichen Persönlichkeit.

Solch' großen Vortheilen gegenüber soll billig weichen müssen, nicht allein das Causalitäts-Gesetz, sondern auch die göttliche All-wirksamkeit, ja selbst die göttliche Allwissenheit, deren socinianische Bestreitung man finden kann, wo man eher Luthers Lehre de servo arbitrio gesucht hätte.

Damit ist denn aber doch der Sieg für die Gottes-Idee jedenfalls ziemlich theuer erkauft. Man sagt zwar, das eben sei der Triumph der ethischen Eigenschaften Gottes, daß Er auf

seine metaphysischen einigermaßen verzichte: aber wenn dieser Verzicht ein definitiver sein soll, bleibt in Gott ein Konflikt, der die absolute Vollkommenheit und Seligkeit beeinträchtigt.

Aber auch die Frömmigkeit muß einbüßen, wenn sie nicht mehr ihr Alles Gott allein verdanken darf. Und wie man es wenden mag, irgendwo ist nach der Lehre des liberum arbitrium ein Punkt, wo der Mensch sich selbst Etwas gibt, das ihm Gott nicht gegeben hat, während der Ausspruch Christi Matth. 19, 17. — wie man ihn für die Christologie verwenden möge, — jedenfalls sagt, daß, auch Ihn selbst nicht ausgenommen, alles Gute nur Ausfluß und Mittheilung Gottes ist.

Und es ist ein trostloser Gedanke, daß Gottes beste Absichten gekreuzt und schließlich doch gar sehr von ihrem ursprünglichen Ziel abgelenkt werden können, durch ein liberum veto der Kreatur, welches mehr für den polnischen Reichstag, als für Gottes Reich paßt.

Das Aufgeben des Causalitäts-Gesetzes aber kann auch immer noch schlimmere Folgen nach sich ziehen. Konnte die Welt oder ein Theil derselben durch einen ursachlosen, auch für die absolute Einsicht unberechenbaren Willens-Akt ihre Beschaffenheit ändern, vom Guten zum Bösen übergehen, so ist nicht abzusehen, warum es nicht auch ein deßgleichen Freiheits- oder Willkür-Akt gewesen sein könnte, wodurch sie in ihrem Anfang aus dem Nichtsein ins Dasein, oder aus der Ruhe in die Bewegung übergieng, ohne eines über ihr stehenden πρωτον κινον zu bedürfen. (Es ist auch, die Denkbarkeit der Willkür überhaupt zugegeben, rein willkürlich, die ursachlose Veränderung auf das vernünftige selbstbewußte Wesen einzuschränken, im Gegentheil, Vernunft als solche geht ihren gewiesenen Weg, bestimmt sich nach logischen Gesetzen und sucht den Willen nach solchen zu bestimmen: das ursachlose Geschehen paßt, wenn überhaupt noch am ehsten zu der Macht des Unbewußten.)

II.

Doch betrachten wir die Instanzen des Indeterminismus näher. Die Erhabenheit über die Natur, — sofern sie wirklich vorhanden, — ist hinreichend gewahrt damit, daß die persönliche Beschaffenheit des Subjekts angesehen wird als eine Kraft, welche unter

Umständen, namentlich wenn durch das Bewußtsein organisirt und gesteigert, äußeren Einwirkungen bis auf einen gewissen Grad Trotz bieten kann.

Die Würde des Menschen — ist eine schöne Sache: nur ziemt es dem Geschöpf mäßiglich von sich zu halten, sich genügen zu lassen an der Erschaffung zu Gottes Bild, die Aseität aber Ihm allein zu lassen. Das Brösamlein Aseität aber, das eine Freiheitslehre, die mit der biblischen Erbsündenlehre irgendwie zusammengebracht werden soll, etwa herauszubringen vermag, kann nur dazu dienen, den Appetit nach mehrerem zu reizen. Ist es mir eine Ehre und Freude, doch nicht gar Alles einem über mir stehenden höchsten Wesen zu verdanken, so wird die Ehre und Freude noch größer sein, wenn ich Aussicht habe, die Seligkeit e condigno zu verdienen, und immer noch größer, wenn bewiesen wird, daß Gott vielmehr Ursache hat, mir zu danken, weil *mein Gehirn* Ihm hat helfen müssen, zum Selbstbewußtsein zu kommen. Man kann aber auch gleich den himmlischen Kronen- und Palmenträgern des Geschöpfes Ehre und Freude finden in dem rückhaltslosen Bekenntniß:

„Du allein sollst es sein,
Unser Gott und Herre,
Dir gebührt die Ehre!"

Die Verantwortlichkeit des Menschen aber erfordert allerdings Selbstbestimmung, eben darum aber Selbst*bestimmung*, daß des Menschen Ich und Selbst als eben dieses Ich und Selbst in seinen Handlungen sich darstelle. Die Verantwortung würde allerdings aufgehoben durch einen Determinismus, welcher den Menschen lediglich von Außen bestimmt werden ließe: sie wird aber wiederum aufgehoben, es wird über das Ziel hinausgeschossen, wenn, sofern, in dem Maße als der Mensch auch in sich selbst keine Bestimmung zu finden haben soll. Wer hat unter dieser Voraussetzung die eigentliche Schuld für die schuldhafte That? Was den Menschen in seiner Eigenart bezeichnet, seine leiblich seelische Beschaffenheit, sein Fleisch und Blut, sein Temperament, sein bisheriger Lebensgang, sein Charakter — alle diese Momente mögen Anlaß, Anreiz geboten haben: die Entscheidung aber lag nicht in Einem von ihnen, nicht in allen zusammen, denn sie ent-

falten und erweisen sich sämmtlich nach dem Causalitäts-Gesetz, physiologisch, psychologisch, pneumatologisch, jedenfalls logisch: die „freie" Entscheidung aber soll eben darin bestehen, daß der Mensch an das Causalitäts-Gesetz nicht gebunden war, und nur als „Freier" soll er Schuld und Verantwortlichkeit haben. Diese fallen ex hypoth. wenigstens in ihrem eigentlichen esse nicht auf den Menschen, sofern er irgend welche Bestimmtheit der Eigenschaften, des Charakters besitzt, sondern auf eine, neben allem Bestimmten, allem kausalgesetzlich Verlaufenden weiter vorhandene Kraft oder Eigenschaft, liberum arbitrium genannt, welche in mystischer, ursachloser, absolut unerklärlicher Weise so oder so sich entscheidet, durch ihre Selbstbestimmung alle andern vorangegangenen Bestimmungen möglicherweise in dem Einen wirklich entscheidenden Augenblick kreuzt. Demnach wäre meine That, um mir zugerechnet zu werden, nicht aus organischem Zusammenwirken der Faktoren meines Ich, sondern aus einer einzelnen, zu den andern nicht in organischem Verhältniß stehenden Seite meiner Person ausgegangen. Fragt man aber das liberum arbitrium, warum es im konkreten Fall so oder so entschieden, die ihm zustehende Macht in diese oder jene Wagschale geworfen habe, so kann es nur sagen: ja wenn ich das wüßte, wäre und hieße ich nicht mehr liberum arbitrium.

Es wird also die Verantwortung vielmehr durch den Indeterminismus aufgehoben, gerade in dem Maße, als dieser sich selbst treu bleibt.

Deßgleichen verhält es sich mit dem Schuldbewußtsein. Ich möchte etwa nachträglich merken, daß meine Wahlfreiheit in diesem oder jenem Fall eine schlechte Wahl getroffen habe. Aber wer weiß, wenn ich wieder in den Fall käme, würde ich jetzt vielleicht das Bessere wählen: daß ich aber dafür, daß mein liberum arbitrium in einem unglückseligen Augenblick unglückselig gewählt hat, in Zeit und Ewigkeit Schande und Strafe tragen soll: das ist vielmehr mein Unglück, als meine Schuld.

Aber eine beschämende Antwort wird es sein, wenn ich auf die Frage: „warum hast du es so oder so gemacht, dieß oder das gethan?" sagen muß: „weil des Menschen Herz böse und verderbt ist von Jugend an, — meine Individualität vielleicht noch besonders verderbt —". Und Schuldbewußtsein habe ich, wenn

ich bekennen muß: „die faule Frucht ist an mir als an einem faulen Baume gewachsen: ich würde unter gleichen Umständen wieder ebenso, ja nachdem die geschehene That die verkehrte Richtung meiner Triebe und Kräfte bestärkt hat, immer noch mehr so handeln," — sofern nämlich nicht mittlerweile mit mir eine Umstimmung und Umwandlung vorgegangen ist, die nicht aus mir selbst kam, sondern aus auswendigen Einwirkungen, die mir etwa durch Strafe das Böse verleidet, oder durch Gnade neue Lust und Kraft zum Guten eingeflößt haben. So urtheilt auch der sensus communis des gesunden Menschenverstands. Ist eine That geschehen, welche die Kritik herausfordert, so pflegt man nicht zu sagen: „dem N. N. hat aber seine Freiheit einen schlimmen Streich gespielt", sondern: „das hat man nicht anders von ihm erwarten können", oder auch: „nun kommt heraus, was für Einer er ist."

Lob und Tadel aber, Lohn und Strafe haben Zweck nur als Willensbestimmungen, unter der Voraussetzung, daß hiedurch bestimmbar sei, wer sie an sich selbst erfährt, oder an andern wahrnimmt. So erheischt die Ethik als solche wohl eine Spontaneität des Menschen, eine gewisse Kräftigkeit des Ich der Außenwelt gegenüber, nicht aber Wahlfreiheit im Sinn des Werdens ohne Wirkung der realen Zufälligkeit.

Aber auch für die Gottesidee soll die Wahlfreiheit nothwendig sein, metaphysisch und ethisch. Metaphysisch, indem gesagt wird: „Gott ist Schöpfer, aber nicht Schöpfer von Ewigkeit her, sondern Schöpfer geworden in der Zeit, also nicht durch Sein ewiges Wesen nothwendig bestimmt, also durch freie That, also ist Freiheit möglich." Damit wäre sie nur erst möglich. Es wäre auch noch erst zu erweisen, daß alle Gotteseigenschaften für die Kreatur mittheilbar seien. Die Aseität des Wesens ist es jedenfalls nicht, müßte die Aseität des Handelns es sein? Wir können aber auch nicht annehmen, daß es für Gott je einen Augenblick zweifelhaft gewesen, ob Er Schöpfer werden wolle. Gott hat in Weisheit geschaffen, und Seine Weisheit mußte Ihm sagen, entweder: die Welt sei ihres Daseins, Seines Schaffens nicht werth, — dann unterblieb die Weltschöpfung, — oder aber: ihr Dasein sei besser als ihr Nichtsein, dann konnte sie nicht unerschaffen bleiben.

Daraus folgt aber noch keineswegs die Ewigkeit der Welt, denn die Weisheit thut Alles zu seiner Zeit, und konnte wohl bestimmen, daß die Welt in der Zeit oder mit der Zeit entstehe. (Es ist nicht möglich, aber auch nicht nöthig, daß wir uns das erste Hervorgehen der Zeit aus der Ewigkeit, des Werdens aus dem Sein, des Unvollkommenen aus der Vollkommenheit ganz anschaulich machen. Es genügt, daß wir im Stande sind, den Widerspruch einer anfangslosen Weltzeit nachzuweisen, bei welcher wir die endlosen Absurditäten einer in jedem Augenblick zu Ende gekommenen Unendlichkeit, und einer in jedem Augenblick immer mehr anschwellenden Unendlichkeit hätten).

III.

Doch der entscheidende, alle andern Erwägungen überwiegende Grund des Indeterminismus scheint zu sein: Gott als der Heilige darf nicht als Urheber des Bösen erscheinen. Ist dieß wirklich so apodiktisch gewiß? Gott als der Heilige ist nicht ein Gott, dem gottlos Wesen gefällt. Man kann aber Manches thun oder machen ohne Lust daran, wenn ein überwiegender Zweck anders nicht zu erzielen ist. Es handelt sich nicht darum, daß Gott Seine Welt im Ganzen schlecht gemacht hätte: es kann so viel Gutes darin sein, als man will. Auch nicht davon handelt es sich, daß Gott irgendwo etwas Gutes schlecht gemacht hätte. Hätte aber Gott daneben auch einiges Schlechte nicht aus Gutem, sondern aus dem Nichts gemacht: könnte dann der beschränkte Unterthanenverstand und Standpunkt des Menschen zwingend beweisen, daß hiedurch Sein Werk im Ganzen eine Verschlechterung erlitten hätte? „Wer bist du Mensch, daß du mit Gott rechten willst? Hat nicht ein Töpfer Macht aus einem Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und ein anderes zu Unehren?“ — Diese Worte enthalten die unumstößliche Apologie für das Recht des schärfsten Prädestinatianismus gegenüber den Schmähungen, mit welchen Luthers Epigonen — nicht wissend, in wen sie stachen, — Luthers Lehre de servo arbitrio zu überschütten liebten.

Doch die deterministische Anschauung muß uns nicht durchaus in absolut supranaturaler Unbegreiflichkeit gegenüber stehen. Die neuere Philosophie hat mehrfach, namentlich in der Leibnitz'schen

Theodicee, den Gedanken ausgesprochen, daß das Böse, so verderblich und häßlich jede einzelne seiner Erscheinungen, im Ganzen der Vollständigkeit und Vollkommenheit der Welt diene, wie die dunklen Partien auch mit zum Ganzen eines Bildes gehören. Diesen Gedanken bestätigt auch die Schrift wenigstens für die gegenwärtige Haushaltung. „In einem großen Hause sind nicht allein goldene und silberne Gefässe, sondern auch hölzerne und irdene, und etliche zu Ehren, etliche aber zu Unehren." Es ist auch augenscheinlich, daß das Gute sich nicht in seinem Vorzug, seiner Ueberwindungsmacht zeigen und erproben könnte ohne Gegensatz und Kampf wider das Böse.

Es ist aber die göttliche Causalität in Beziehung auf das Böse noch weiter dahin zu bestimmen: Gott schafft nicht einen Bosheitsstoff, hat zum Bösen überhaupt keine positive Mitwirkung, es ist Ihm vielmehr ein ohne besonderes Zuthun sich ergebendes Accidens zu seinem eigentlichen Thun. Die Philosophie der Neuzeit kam auch noch zu dem weiteren Resultat, daß dem Endlichen als solchem die Negativität anhafte. Diese Lehre führte zum Pessimismus in Verbindung mit der weiteren, daß erst das Endliche die Wahrheit und Wirklichkeit des Unendlichen sei. Die Lehre der Schrift aber ist: allerdings dem Endlichen als solchem, — d. h. als lediglich solchem, sofern es sich selbst überlassen ist, — haftet die Negation an: es kann aber über sich selbst hinausgehoben werden durch herablassende Wirkung und Selbstmittheilung der transcendenten absoluten Vollkommenheit.

Die Kreatur kann ihrem Begriff nach nicht sein ohne eine gewisse Neigung zur Entfremdung von Gott, zum Gegensatz gegen Gott: diese kann aber unschädlich, unwirksam gemacht werden (καταργεισθαι) durch den „Herrn, der Alles so herrlich regieret," wie bei dem Gestein des Dom's die natürliche Schwerkraft durch die Kunst des Architekten. Das lehrte die Bibel? höre ich sagen. Freilich: habt ihr nicht gelesen, wie — und zwar von den höchsten Autoritäten, — als Prinzip der Sünde genannt wird die Welt, die Eigenheit? Was von der Welt, ist das Gegentheil dessen, das vom Vater ist. 1 Joh. 2, 16. Da nun aber die Welt ihrer Substanz nach eben Schöpfung Gottes des Vaters ist, was kann mit der Welt, welche im Gegensatz zum Vater Ursache der Augenlust,

Fleischeslust, Hoffart ist, anders gemeint sein, als das Weltwesen, die Art und Eigenschaft, welche die Welt als solche hat? Es ist auch augenscheinlich unter Welt hier nicht blos die sündige Menschheit verstanden, — welche für Augenlust, Fleischeslust, Hoffart vielmehr rezeptiv, als produktiv ist, sondern das ganze Gebiet der Vergänglichkeit. Daß auch die sündige Menschheit als solche zuweilen „Welt“ heißt, hat seinen Grund darin, daß die Weltart, die Entfernung des Geschöpfs vom Schöpfer in ihr zur Erscheinung, zur bewußten Ausprägung kommt.

„Die ganze Welt liegt im Argen,“ ist zwar nicht mit dem Argen identisch, aber dessen Einwirkungen unterliegend, sofern sie nämlich Welt, ihrer eigenen Entwicklung überlassen ist. Freilich: es loben den Herrn auch alle Seine Werke an allen Orten Seiner Herrschaft, — soweit Seine Herrschaft es ist, die sich an ihnen bethätigt. Wie aber das Weltwesen selbst noch bis in die Nähe des Thron's der Herrlichkeit seine Schatten wirft, zeigen einige tiefsinnige, wenig beachtete Stellen.

Nach Hiob 5, 18. findet Gott selbst an Seinen Boten (Engeln) Thorheit. Kol. 1, 20. Ebr. 9, 23. bedürfen auch noch die himmlischen Dinge einer Versöhnung, (Versetzung in ein neues Verhältniß) einer Reinigung. Eine Kreatur ohne Tadel ist demnach eine überaus große, merkwürdige Sache, nahezu Sache der Unmöglichkeit, ein Problem das Gott selbst nicht anders löst, als im Blute des Gott-Menschen!

Denn was ist Welt, Kreatur? Ein von Gott, dem höchsten Gut, dem Vollkommenen unterschiedenes Sein. Wird die Unterscheidung qualifizirt, premirt, accentuirt, so wird sie zur Scheidung, und Scheidung der Kreatur von ihrem Schöpfer, das ist das Böse, oder: das Böse ist nichts Anderes, als Ausgestaltung einer Seite des kreatürlichen Wesens. Und jede Kraft hat den Trieb, sich auszugestalten. So hat auch die Kraft des von Gott unterschiedenen Seins den Trieb, sich im Unterschied von Gott ins ungöttliche Wesen hineinzugestalten, sich mehr und mehr zu verschlechtern, (wobei bald mehr die Größe, bald die Energie der Gottentfremdung: Schlechtigkeit, Niederträchtigkeit, oder Trotz und Hoffart hervortritt, bis die formale und materiale Seite der Gottentfremdung sich vereinigt im Verbrecher- und Lasterstolz).

Nun kann Gott allerdings seiner Kreatur auch einen theocentrischen Zug mitgeben. Und Er thut es: εις αυτον τα παντα. Aber was die Kreatur nach ihrem eigenthümlichen Sein konstituirt, ist vielmehr die Centrifugalkraft, die Unterschiedenheit, relative Abgetrenntheit von Gott. Diese muß vor Allem festgestellt werden. Ein jegliches in seiner Ordnung. Erst muß die Kreatur Kreatur sein, damit sie gute, heilige, verklärte Kreatur werde. Sie wäre aber nicht in Wahrheit und Wirklichkeit aus dem göttlichen Urgrund und Urquell herausgetreten, wenn sie vom ersten Moment ihres Daseins an mit voller Energie zu demselben zurückgestrebt hätte. Wäre es auch nur um ein Haar, eine Schattirung, eine „Idee": irgendwie mußte bei ihrem ersten Hervortreten der centrifugale Zug den centripetalen überwiegen. Dieß war die Eigenschaft ihres Werdens, ihre natura. Aus dem kleinsten Vorsprung aber mußte im Lauf der Zeit ein großer, gewaltiger werden, wenn die Entwicklung der Welt als natürliche Weltentwicklung von Statten gieng. Es stand nun sonder Zweifel bei Gott, den Keim zum Bösen in seiner Schöpfung von Vornherein nicht zur Entwicklung kommen zu lassen, aber das konnte jedenfalls nur geschehen durch übernatürliches Eingreifen in den Lauf der Welt: durch Wunder! Es darf aber auch die Theodicee nicht in Verlegenheit bringen, wenn die Weisheit, — ja wir können fast sagen: „Die Gerechtigkeit" Gottes beschloß, einer doch auch von Gott ins Dasein gerufenen Kraft, der kreatürlichen Selbstständigkeit, Zeit und Raum zur Entwicklung und Erprobung zu gestatten, bevor ihr in supranaturaler, durchbrechender Weise zugerufen wird: „Bis hieher und nicht weiter."

Dazu kommt noch weiter in Betracht: die Weltwesen entwickeln sich nicht lediglich aus sich selbst, sondern im Zusammenhang mit einander. Es wirkt da eine Unvollkommenheit auf die andere und es ist hiebei sehr wohl denkbar, daß es geht, wie wenn Bruch mit Bruch multiplizirt einen immer geringern Bruchtheil ergibt, d. h. daß ein Unvollkommenes das andere Unvollkommene immer noch mehr in die Unvollkommenheit und potenzirte Unvollkommenheit hineinzieht. Es kann hiebei der ungünstigen Constellationen gar manche und mancherlei geben. Es mag das Niedere den Unterschied vom vergleichungsweise Höheren empfinden in einer

Weise, die seine Mißgunst, oder die seine maßlose Bewunderung und unzeitige Nacheiferung erregt. Es mag andererseits das Höhere veranlaßt sein, entweder dem Niedern niederträchtiger Weise sich gleich zu stellen, oder sich über dasselbe kalt und stolz zu erheben. Nicht nur denkbar, sondern nach Analogie sehr wahrscheinlich ist es hiebei, daß der ungünstig wirkenden Verhältnisse weitaus mehr sind, als der günstigen. Die Elemente verlangen ihr ganz bestimmtes Mischungsverhältniß, damit es zu Körperbildungen überhaupt komme. Nicht jede beliebige, sondern nur eine mit sorgfältiger Auswahl gemachte Zusammensetzung der Stoffe, Farben, Töne, bringt hier das Nützliche, dort das Schöne zu Stand. Je höher und edler ein Erzeugniß der Natur, ein Werk der Kunst, eine sittliche Organisation ist, um so mehr kommt es darauf an, daß gerade die rechten Grundbestandtheile in der rechten Weise zusammengefaßt sind. So mögen diejenigen Kombinationen, bei welchen die Weltwesen einander in der Richtung zur sittlichen Güte und Schönheit fördern, nur eine Minderheit, vielleicht eine relativ ganz geringe Minderheit der an sich logisch und ontologisch möglichen Verbindungen bilden, es mag dieselbe Verbindung, die zeitweise günstig gewirkt hatte, im Lauf der Zeit bei veränderten Verhältnissen diese Wirkung verlieren, oder selbst ins Gegentheil sich verkehren: („Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage"), es mag ein Aufgebot großer Weisheit, und wiederholtes Eingreifen der Macht dazu gehören, um in jedem Moment die günstigste Komposition zu erkennen, zu Wege zu bringen.

Es bestätigt sich uns hiedurch das Ergebniß: es ist kein Wunder, wenn was nicht Gott, auch nicht gut ist, aber das ist ein Wunder, wenn die Kreatur Beides ist, außer Gott und in Gott. Dieses Wunder bringt Gott auch zu Wege, nur daß Er für gut fand, es nicht gleich im ersten Moment vollständig zu thun, sondern in der langen Reihe von Wundern, die ein jegliches zu seiner Zeit eintretend, zusammen ihr Licht empfangen vom Weihnachtsglanz und der Ostersonne!

IV.

Daß das Gute wohl Ziel und Ergebniß, nicht aber nothwendig Anfang der Weltgeschichte ist, zeigt gleich das erste Blatt der Bibel.

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde — die Erde aber war wüste und leer.“ — Es gehört sicher eine große Vorneigung dazu, um zwischen diesen beiden Sätzen die Kurz'sche Theorie von einem durch die abgefallenen Geister verwüsteten Urparadiese zu finden. Die Worte, wie sie lauten, geben nur den Eindruck, daß die Erde ursprünglich ein Chaos gewesen, oder daß es für sie naturgemäß gewesen, ein solches zu werden, (wie es für Jabal und Jubal 1 Mos. 4, 20. 21. war „Väter“ der Hirten und Musiker zu werden. הָיָה ohne ל kann zwar nach 1 Mos. 19, 26. auch heißen: „ward verwandelt in: aber diese Bedeutung paßte hier nicht, da die Erde als Chaos jedenfalls nicht aufhörte Erde zu sein.)

Die Elemente waren ursprünglich oder in der ältesten Zeit, bis zu welcher unser Blick reichen soll, im Zustand des bellum omnium contra omnia, in dem sich kein Gebild gestalten kann; erst als das Licht hervorbrach, das Element der Liebe, das freundliche Grüße vom Einen zum Andern trägt, war die erste Stufe des kreatürlich Guten gewonnen. Und mit dem physischen war ein großer ethischer Fortschritt verbunden. Da die Sterne des Anbruchs zusammen Gott lobten, jubelten die Gottessöhne, die Engel, laut auf. Hiob 38, 7. „Geistig, leiblich bietet manchmal sich die Hand“. So ward das Gute durch Zusammenwirken der bereits vorhandenen Kräfte mit Gottes supranaturalem Eingreifen dem Chaos von Stufe zu Stufe abgerungen, und bei der Schöpfung des Menschen war allerwärts eine sehr hohe Stufe des Guten erreicht. Aber noch nicht die Vollkommenheit und Unzerstörlichkeit! Selbst einer hohen Stufe des kreatürlich Guten gegenüber konnte noch einmal eine Reaktion der alten Finsterniß eintreten. Diese gieng aus von einem Geist, der in der Welt eine überaus hohe Stellung einnahm, als αρχων, d. h. Fürst und Anfänger, über den andern stehend und mit ihnen zusammenhängend. Dieser Titel des Teufels gibt uns einen Fingerzeig über den Hergang seines Falls. In ihm kam, durch ihn kommt das Weltwesen zur Ausprägung.

Er wollte Er selbst sein im Unterschied von Gott. Der „Alte der Tage“ (den auch Mephistopheles den „Alten“ nennt), sollte ein überwundener, abstrakter Standpunkt sein, das Reich der Welt

mit seinem Fürsten die wahre Wirklichkeit. Diese Geltendmachung der Selbstheit war aber die Urlüge, und eine Eigenheit, die durch die Urlüge sich geltend macht, macht sich eben damit zum Prinzip der Lüge. Joh. 8, 44. und damit zum Prinzip des Bösen, denn sie lügt sich und Andere durch das ganze Gebiet des Nichtgöttlichen, Widergöttlichen durch, als ob in demselben, im Ganzen oder in einzelnen Stücken desselben das Wohlbefinden der Kreatur zu finden wäre. Aus dem Namen hingegen, welchen des Teufels großer Gegner Michael trägt, läßt sich schließen, daß er es zuerst war, der der proklamirten Unabhängigkeit und Autonomie der Welt gegenüber, den Ruf erhob „Wer ist wie Gott", und unter diesem Losungswort die Heerschaaren der treu verbleibenden Engel vereinigte.

So erhebt sich denn der große Kampf zwischen Licht und Finsterniß. Die abgefallenen Geister wirken auf die Welt mittelst der finstern Seite derselben: Ephes. 6, 12: es gelingt ihnen, namentlich den Menschen in die geistig-physische Finsterniß zurückzuführen. („Geistig-physisch" sagten wir, denn es ist augenscheinlich, daß die guten Triebe mit Lichtentwicklung verbunden, die bösen „schwarz" sind). Das Reich des Lichtes ist auch nicht müssig: aber weil die von Gott losgerissenen Kräfte auch in ihrer Losreißung noch den Stempel ihres göttlichen Ursprungs tragen, leisten sie verzweifelt zähen Widerstand Joh. 1, 5: erst nachdem „das wahrhaftige Licht" in Person auf den Kampf- und Schau-Platz der Welt getreten, neigt es den ungeheuren Kampf der Weltgeschichte zum Siege, und auch dieser Sieg muß, nachdem er prinzipiell gewonnen worden, erst noch in zahllosen ferneren Kämpfen und Siegen zur vollendeten empirischen Erscheinung ausgestaltet werden.

V.

Vorstehende Gedanken erproben sich uns weiter dadurch, daß wir mittelst derselben gleicherweise gerecht werden können zweierlei Reihen von Schriftstellen, über welche namentlich die evangelische Christenheit sich gespalten hat, welche andererseits von geistvollen Männern als unauflösliche Antinomie erklärt worden sind.

Gott will, daß Allen geholfen werde, hat nicht Gefallen am Tode des Sünders, ist allen gütig, erbarmt sich aller Seiner

Werke. So ist auch der Heiland für Alle gestorben, Ihm ist jede verlorene Seele Verlust, jede gefundene Gewinn.

Hingegen: Er erbarmet sich über welchen Er will Röm. 9, 18. Er verstockt das Herz Pharao's 2 Mos. 7, 3., was zwar nicht heißt, Gott habe denselben durch mystische Einwirkung gottlos gemacht, sondern: Gott rüstete ihn aus mit Muth und Kraft hääınadti exod 9, 16. wajechassek 2 Mos. 10, 20. 27. in der Voraussicht und mit dem Plan, daß dann Pharaos Trotz die Kollision und erschütternd gewaltige Katastrophe herbeiführen werde. Es war von Jehovah, daß die Kanaaniter nicht kapitulirten Jos. 11, 20., daß ein falscher Geist auf Ahab's Profeten ausgeht 1 Kön. 22, 23., daß Amazia sich nicht warnen läßt 2 Chron. 25, 16. 20. Die Juden glaubten nicht trotz der vielen Zeichen von Seiten des Herrn, konnten nicht glauben, auf daß erfüllet werde das Wort des Jesaja vom Nicht-Sehen und -Hören bei sehenden Augen und hörenden Ohren Joh. 12, 37.—40.

Besonders deutlich ist das decretum reprobationis aber ausgesprochen Spr. 16, 4: „Jehovah macht Alles um Sein selbst willen, auch den Gottlosen zum Tage des Gerichts": und 1 Petr. 2, 6.: Die Unglaubigen stoßen sich an dem Wort, *εφ ο και ετεθησαν* was klar heißt, nicht, wie es nach der lutherischen Uebersetzung scheinen könnte, sie seien auf das Wort gesetzt gewesen, sondern sie seien dazu gesetzt, das sei die Bestimmung ihres Daseins, daß sie sich an dem Wort stoßen, — welches sie eben dadurch zu Ehren bringen.

Das scheinen Widersprüche zu sein. Die Ausgleichung aber ist: Gott gönnt jedem Seiner Geschöpfe an sich alles Gute. Weil Er aber nicht umhin konnte, die Welt als Welt mit einem gewissen ungöttlichen Zuge ins Dasein treten zu lassen, fand es Seine Weisheit weiter angemessen, dem ungöttlichen Prinzip zeiten- und stellenweise freien Lauf zu lassen, um dessen Ueberwindung einzuleiten. Dazu muß es auch geben „Gefäße des Zornes", in welchen der Zorn sich gleichsam sammelt, zu seinem Recht und seiner Grenze kommt: doch auch diesen thut Gott immer noch so viel Gutes, als mit dem allgemeinen Weltzweck zu vereinigen ist, es sei zuvor Röm. 9, 22., (Luk. 16, 25) oder hernach Röm. 11, 8—10., vgl. mit 20—31.

VI.

Diese Blätter dienen nicht unmittelbar praktischen Tendenzen, aber doch darf wohl zum Schluß bemerkt werden: die in Vorstehendem dargelegten Gedanken möchten dienen dem großen Zweck der Union, dem dringenden Bedürfniß der evangelischen Kirche, dem Herzensverlangen des großen Hohepriesters Joh. 17, 20.—23. Lutheraner und Reformirte haben bekanntlich heftiger noch, als über die Lehre vom heiligen Abendmahl über die Prädestination gestritten. Der Streit mußte so bitter werden, weil jeder Theil ein Element der Wahrheit für sich hatte: die Lutheraner den allgemeinen Heilswillen, die Reformirten die Alleinwirksamkeit Gottes.

Wir lassen die eine und andere Seite in voller Würde und Geltung: erkennen mit Aug. XIX. als causa peccati die voluntas, quae se Deo non adjuvante avertit, mit dem Lutherthum die lautere Güte Gottes gegen alle Kreatur, und als causa salutis mit Calvin die reine freie Gnade, die wir aber frei stellen gegen jeden Schein und Vorwurf grausamer Willkür.

Die Dreieinigkeit der göttlichen Eigenschaften und des göttlichen Wesens.

Ein Baustein zur Naturtheologie von **Trichotomus.**

(Dem 100jährigen Gedächtniß von Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte gewidmet.)

„Licht, Liebe, Leben“, diese Worte stehen auf einer Erztafel, auf welche das gewaltige Christusbild des Malers der Reformation, ihm selbst und andern Glaubenszeugen Segen spendend, herabblickt. Darunter ruht die Hülle eines Mannes, der zu den edelsten Geistern der Menschheit und der Christenheit gehörte, wenn gleich seine empfindsame, freiheitdürstende Seele den vollen

Frieden hienieden nicht finden konnte. Denn er war, wie der verwandte Jean Paul sagt, kein Dichter, sondern ein Gedicht; ein Seher in die Urgeschichte des menschlichen Geistes, ein Hörer der Stimmen der Völker. Welch ein Mann, der (geb. 1744) fünfundzwanzigjährig dem Laokoon Lessing's ebenbürtig, ja auch überlegen entgegentrat, indem er als die Einheit des Styls aller Künste die Bewegung nachwies; dem im Augenkerker zu Straßburg (1770—71) das innere Licht über den Ursprung der Sprache aufgieng, also daß er sie — ein Kolumbusei — als die Urthat der menschlichen Vernunftanlage, gleichzeitig mit der Bildung des Begriffs, hinstellen konnte; der in seinen „Ideen“ (1784) — vgl. besonders den Abschnitt über den mosaischen Schöpfungsbericht — die Grundlinien einer richtigen Naturphilosophie mit fester Hand für alle Zeiten zog. Aber diese edle, stolze Männlichkeit, mit der er an des Jahrhunderts Neige stand, wurde zugleich das Verhängniß seines Lebens. Allzufrüh zum Manne geschmiedet, Autodidakt im größten Style, blieb ihm zeitlebens das schönste Vorrecht des Kindes- wie auch des Greisenalters versagt, bewundern zu dürfen, sich des Gewordenen und ebendamit auch des Werdenden wahrhaft zu freuen, der eigentlich geschichtliche, künstlerische Sinn. Die Dogmengeschichte ist ihm wesentlich Rumpelkammer, die Kirchengeschichte Schlachtfeld, die christliche Kunstgeschichte kaum vorhanden. Seine Theologie ist eine Theologie des Vaters (und des Geistes), nicht aber des Sohnes — für sein Bewußtsein —. Der Vater ist ihm der oberste unter den Geistern, „der Rechenmeister, der den ganzen Keim des Ungebildeten durchsah und die ganze Reihe seiner noch ungeborenen Gedanken, Worte, Schritte und Handlungen überblickte, da er das Geschöpf bei jedem Punkte seines Daseins mit andern gleichsam verrechnete und die Bahn seines Lebens, wie sie sich mit jeder andern Bahn begegnen, verschlingen und auflösen sollte, zog und verfolgte: da er dieß alles wußte und übersah, so kam nun die Summe heraus, die wir das menschliche Schicksal nennen, die von der tiefsten Eigenheit des Menschen und der sonderbaren einzelnen Bestimmtheit seines Lebens zum Leben anderer abhängt. Er schrieb jene und diese Zahlen: die Summe also, die er aus denselben zog und zum Wohl seines Geschöpfes berechnete, war gewiß untrüglich.“ (S. die herrliche Homilie zur

Geburt von Karl August's und Luisens erstem Kinde). Der Sohn ist ihm in erster Linie Bringer des Vaterunsers, (s. die Confirmation des Erbprinzen Karl Friedrich), der Religion der Vater- und Menschenliebe, der Menschensohn; Gottessohn nur als der erste unter den menschlichen Söhnen des Vaters. Das gottebenbildliche Wesen des Menschen ist Vernunft und Sittlichkeit, sociale, vor allem häusliche Tugend. — Ob ihn die Rückverfolgung dieser Anschauung in's göttliche Wesen hinein nicht auf eine Oekonomie innerhalb dieses hätte führen können? Aber auch seine Anschauung vom Menschen leidet an „abstraktem Rationalismus und Spiritualismus“ (Zöckler). Ob nun nach 100 Jahren der Versuch einer anthropologischen Nachweisung der göttlichen Oekonomie gewagt werden mag, in den Fußstapfen des ebengenannten, ebenso scharfsichtigen als maßvollen „offenbarungsgläubigen Naturtheologen“, vielleicht auch zu einiger Berichtigung seines Wegs? Ob freilich von einem, der sich der Schwäche und Einseitigkeit seines Denkens, noch mehr des Unklangs seiner Stimme nur allzusehr bewußt ist? Möge sie in der hinteren Reihe des Chors der „Bewunderer“ dießmal mitklingen.

Verfasser geht aus von einer, wie ihm dünkt, wesentlich richtigen Aesthetik der Sinne, als der Organe des Geistes. Er glaubt zu wissen, daß das Auge wesentlich der Sinn der Aneignung ist, also der Sinn für das Gewordene, die Form, die Geschichte, die Kunst, die Schönheit; er glaubt, daß durch diesen Sinn der Geist sich den Leib baut als Spiegel des Alls. Das Ohr ist ihm der Sinn des Austauschs, also der Sinn für das Werdende, für die innere Stimmung, die That, die Harmonie, das Gute; durch diesen Sinn versteht der Geist sich und den Mitgeist, erhält sich in seiner Identität und zugleich Mannigfaltigkeit. Das Gefühl ist der Sinn des Besitzes und Mangels, also der für das eben Seiende, den Nutzen oder Schaden, Wohl oder Uebel, das Maß, die Wahrheit: durch ihn reguliert der Geist seine Aneignung und seinen Austausch. Sollte es nicht erlaubt sein, diese drei Hauptkräfte im Menschen kurzweg Leib, Geist und Seele zu nennen, von ihnen mit Hilfe der theologischen Eigenschaftslehre zum göttlichen Urbild aufzusteigen und so vielleicht naturtheologische Sätze zu corrigieren, wie den Zöckler's: „Das eigentlich Personbildende

im Menschen ist seine Seele (was ist sie denn im Thiere?), die eigentliche Wurzel des menschlichen Daseins, und eben darum das allseitig zutreffende anthropologische Abbild der ersten Person der Gottheit, welche sich gleichfalls wurzelhaft und urschöpferisch bildend und belebend zu ihren beiden Wesensgenossen verhält". Wie stimmt damit der richtige Satz: „Der (heilige) Geist ist das Princip und doch zugleich die Vollendung der Gottheit. So ist aber auch der Menschengeist beides in Einem, Princip und Vollendung des menschlichen Wesens?"

Verfasser als alter Schleiermacher-Elwertianer hat sich an den Grundbestimmungen der Unendlichkeit, Geistigkeit und Liebe lange genügen lassen, allmählich aber namentlich das so ganz Untrinitarische der Eintheilung immer mehr empfunden. Da bot ihm die Herder'sche Devise willkommenen Trost. Durch Setzung des Lebens an die Stelle der abstracten Unendlichkeit kam Leben in die Eigenschaften des Lebens. Nun genügte es nicht mehr zu sagen: Ewigkeit ist, daß Gott sich und das All als Gegenwart immer hat, weiß, genießt, denn das Leben ist ja eben keine Gegenwart, sondern stets etwas Gewordenes und Werdendes zugleich; die Ewigkeit Gottes also die Eigenschaft des höchsten organischen Wesens, das vollkommene Aneignen, Hinterlegen und Besitzen alles Werdenden und Gewordenen zum Organ für sich und die geschaffenen Geister. Die Allgegenwart ist nicht mehr nur das Durchdringen und Erfüllen alles Raums von einem Punkte aus, sondern als organische, leibliche Eigenschaft ein reales Schauen und Hören des Alls, das Durchdringen der Weltatome mit Aneignungs-Assimilationskraft, in höchster Analogie des menschlichen Lebenssaftes, des Bluts, welches dem Geist das Leben des Leibes stets aufs Neue zur Verfügung stellt. Die Allmacht ist diese selbe Kraft als organisirende, schaffende, erhaltende und verklärende, die Atome zu immer neuen, immer höheren Gruppen ordnende. Die zweite Trias bildeten die Eigenschaften der Geistigkeit, nach den Seiten des Denkens, Wollens und Fühlens: Allwissenheit, Heiligkeit, Seligkeit. Sie standen gleich leblos nebeneinander: das Wissen Gottes ist nicht wie das menschliche, kein discursives, sondern ein intuitives; er schaut das Mögliche und das Wirkliche, das Freie und Unfreie, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige; wie

sein Wissen ist auch sein Wille der vollkommene; nicht minder sein Gefühl, als das des Ewigen, alles im Lichte der Vollendung Schauenden und Genießenden. Ob nicht durch den Begriff des Lichtes etwas mehr Licht in diese Trias kommen möge? Das Licht ist eine momentane, aber sich fortpflanzende Schwingung der Atome, welche im menschlichen Auge die Farbe und Grenze der aus ihnen gebildeten Körper zur Anschauung bringt, zugleich mit dem Gefühl des Schönen oder Unschönen, des Angenehmen und Unangenehmen, in letzter Beziehung des für den Organismus Nützlichen oder Schädlichen. Dasselbe leistet für den Aufbau und die Erhaltung des Organismus selber der Tastsinn sammt Geruch und Geschmack, ohne Zweifel mit Hilfe der — dem Lichte verwandten oder mit ihm identischen — elektrochemischen Kraft, welche in ihrer organischen Verkörperung im Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft die Seele wird heißen müssen, das unmittelbare, instinctive Innewerden der gegenwärtigen Zustände und Bedürfnisse des eigenen, wie des verwandten nachbarlichen Organismus. Gott ist Licht, wird hienach in unserem Sinne heißen: Gott hat die vollkommenste Seele, er ist der den eigenen und den Lebensstand seiner Geschöpfe stets vollkommen Empfindende, das ergibt seine Allwissenheit, welche sonach wieder nicht eine ruhende, sondern ewig wechselnde und sich schmiegende Eigenschaft ist, der lebendige Instinct, der innere Elektrochemismus der göttlichen Natur. Ferner die Heiligkeit, die Reinheit und Kräftigkeit dieses Instincts, mit Abstoßung alles Krankhaften, Lebenhemmenden, die richtende und sichtende Kraft, welche als inneres Licht (Matth. 6, 22.) dem Menschen das Maß gibt für den Gebrauch und Genuß der Zeit und der Dinge zu seinem und der Seinen Heil. Dazu die Seligkeit als der selbstvergessene Genuß der reinen, lebenerfüllten Gegenwart (vgl. Joh. 4, 34.). Die dritte Reihe sind die Eigenschaften der Liebe: Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Güte. Sollten sie nicht die eigentlich geistigen heißen müssen? Wenn der Geist „Princip und Vollendung des menschlichen Wesens“ ist, so ist er das nur als der aus Gottes Liebe hervorgehende, von ihm gesetzte und sich selbst setzende, sich selbst aber auch in allem und in allen findende und allen mittheilende, als das Princip der Persönlichkeit, welche eins ist mit Liebe, mit Anerkennung, Gleichstellung und Aneignung

aller andern Persönlichkeiten. Der Geist ist das die Geister einigende Princip, während die Seele ebenso trennt als vereinigt — daher eben das formalistische Mißverständniß, daß sie das Personbildende sei —. Die erste Eigenschaft der Liebe muß hienach die Gerechtigkeit sein, die Anerkennung der Persönlichkeit als gleich berechtigter, auf Seiten Gottes die nach der Empfänglichkeit eines jeden reichlich austheilende und niemand aufrückende Freundlichkeit. Die Offenheit und Zuverlässigkeit der Liebe ist die Wahrhaftigkeit, ihre selbstvergessene geduldige Dienstfertigkeit die Güte.

Ob diese im menschlichen Organismus abgebildete Dreieinigkeit der göttlichen Eigenschaften eine Brücke bilden könne zu besserer Erkenntniß der Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, der drei Personen in der Gottheit? Aus dem Bisherigen wird klar sein, daß wir hiebei den Weg nur von oben nach unten, nicht umgekehrt nehmen möchten. Ist beim Menschen der Geist das Princip, das sich — durch die Seele — den Leib bildet, so muß es im höchsten Sinne bei Gott ebenso sein. Gott ist nicht Licht und nicht Leben in erster Linie, sondern er ist Geist, d. h. Liebe. Er ist von Hause aus der Vater, oder dichterisch gesprochen (vgl. Jes. 49, 15.; den Schluß von Herder's genannter Homilie; Göthe) die Mutter, das ewig Weibliche. Er zeugt als die Liebe von Ewigkeit. Aus wem? Aus sich selbst, als schöpferische Fantasie, welche eins ist mit Liebe. Wodurch? Durch die Seele, d. h. das vollkommen empfindende Wissen von sich, durch den Geist der Wahrheit. In diesem Sinne könnten wir den Geist (hier = Seele) die zeugende, männliche Kraft in der Gottheit nennen; ob eine Person im vollen Sinne, bleibt dahingestellt, gerade so wie die Frage, ob die Trichotomie des menschlichen Wesens nicht doch im letzten Grunde Dichotomie ist und bleibt. Das aber werden wir mit Schrift und Vernunft bekennen dürfen: der Vater zeugt von Anfang den Sohn, das Wort, das Leben, den Schöpfer der Geister und Welten. Er ist der Ewige, der was er vom Vater gehört, sichtbar macht, organisirt und bewahrt für die Ewigkeit, wo er das Reich dem Vater zurückgibt, wie schon in der Hauptsache während seiner Erdenlaufbahn. Er ist der Allgegenwärtige, das Lebensblut der Geister durch Wort und Sakrament, er ist der Allmächtige, der Vergeistiger und Verklärer zum neuen Himmel und zur neuen Erde.

Möge diese schwache Skizze eines, der sich nur für ein Stück Anthropolog halten darf, in theologischeren Geistern Saiten anschlagen, zu Spruch, Zuspruch oder Gegenspruch; damit auch dadurch Herder's, des Theoanthropologen, Andenken geehrt werde, in lebendigem Widerspruch gegen seine, freilich schon durch die eigene theologische Arbeit widerlegte, Zeitmeinung von der Sinn- und Nutzlosigkeit einer Dogmengeschichte.

Kleinigkeiten.[1]

Von E. Nestle.

9. Maranatha.

Verständigerweise hat die Probebibel 1 Kor. 16, 22. das Lutherische Maharam Motha, das, wie es scheint, gar keine griechische und lateinische Bezeugung hat, entfernt und durch Maran atha ersetzt. Weder Erasmus noch Vulgata bieten etwas Aehnliches und ich weiß zur Zeit nicht, wie Luther dazu gekommen. Aber was bedeutet Maran atha? Im „Register zur Erläuterung alterthümlicher und wenig bekannter Wörter" heißt es in der Probebibel: „Anathema; Maranatha (1 Kor. 16, 22.) bedeutet: „Verbannet;[2] unser Herr kommt!"

Weizsäcker (erste Auflage) bietet: „der sei verflucht, Maran atha"; das englische revidirte Testament: "Anathema Maran atha" mit der Randbemerkung zu letzterem: das ist, unser Herr kommt; die alte englische Uebersetzung hatte „anathema. Maranatha", ohne irgend welches Unterscheidungszeichen. Tischendorf (editio octara) hat: *αναϑεμα. μαραν αϑα.* Ebenso Erasmus 1519, Tregelles und Westcott-Hort, wenn die Angabe in Gebhardt's Diglotte vollständig ist; die englischen Abdrücke des textus receptus: *αναϑεμα, μαραν αϑα,* Theile in der Polyglotte setzt Colon, in andern Ausgaben Komma.[3] Lassen wir letztere Frage über die

[1] Zuletzt 1883 S. 157.

[2] Beiläufig: was soll diese Alterthümelei mit dem „e", da doch die Form offenbar als part. pass. und nicht als imp. aufgefaßt werden soll?

[3] In Delitzsch's Hebr. N. T. wird es nicht deutlich, ob er die Worte trennen oder verbinden will; אָתָא faßt er augenscheinlich perfektisch.

Verbindung von Maranatha zunächst bei Seite; was bedeutet der Ausdruck? Gewöhnlich übersetzt man „der Herr", beziehungsweise „unser Herr kommt" und sieht darin einen Hinweis auf die nahe erwartete Parusie. So verwendet den Ausdruck z. B. Hausrath in einer eindrucksvollen Stelle seines Romans Antinous. Aber wenn αθα, wie allgemein angenommen wird, das aramäisch-syrische Perfektum אֲתָא אתא ist, kann es kaum, man möchte fast sagen, unmöglich diese präsentisch-futurische Bedeutung haben. אֲתָא heißt παραγεγονεν. Ein richtiges Gefühl davon verrathen die alten Glossen, die Tischendorf anführt: τη συρων φωνη μηνευει (sic): ο κυριος ηλθεν. Eben so der des Syrischen von seiner Heimath her kundige Chrysostomus ο κυριοσ ηλθεν, ebenso Johannes Damascenus οτι ο κυριος ηλθε; eine Minuskel (46 m) hat: εβραικη εστιν η λεξις. ο κυριος ημων ηκει. So sagt auch Frederic Field, einer der feinsten Kenner des Syrischen und neutestl. Griechisch in seinem Otium Norvicense Pars tertia (Oxford 1881. 4⁰): das syrische Original bedeute nicht unser Herr „kommt", sondern „kam" oder noch besser „ist gekommen", das syrische Verb stehe für ηλθε (Judä 14) oder für ηκει (Lc. 15, 27. 1 Joh. 5, 20.) und führt noch Theodoret für ηλθεν an, und das Scholion der Minuskel 19 ο κυριος παραγεγονεν. Aehnlich P. Smith im Thesaurus Syriacus (Oxford 1883. col. 2205): Dominus noster venit, jam manifestatus est, quae verba pro forma anathematis minime habenda sunt, sed gaudium fidelium in Christi incarnatione exprimunt. — Bekanntlich war in der altkirchlichen Literatur z. B. in den apostolischen Vätern die Formel nicht zu belegen, da findet sie sich plötzlich in der Abendmahlsliturgie der neuentdeckten διδαχη των αποστολων und zwar in einem Zusammenhang, der auf den ersten Blick eine andere Deutung derselben nahe legt. „Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! heißt es am Schluß des nach der Sättigung zu sprechenden Gebetes, Hosanna dem Sohne Davids! Wer heilig ist komme, wer es nicht ist, thue Buße! Maranatha!" Prof. Bickell in Innsbruck, der Verfasser der verdienstvollen Untersuchung „Messe und Passah" (Mainz 1872), erklärt:[1] komme „nämlich um dem Herrn bei seiner

[1] Zeitschrift für katholische Theologie 1884 (VIII) S. 403.

nahen Wiederkunft entgegenzugehen" und zu Maranatha bemerkt er: „diese bisher irrig erklärte aramäische Formel bedeutet: Domine noster, veni! Vgl. Apocal. 22, 20." Ich muß es den patristischen Forschern überlassen zu entscheiden, ob jenes „komme" so zu deuten, oder vom Hinzutritt zur Communion zu verstehen sei; aber ich möchte nicht, daß auf die Autorität eines so bewährten Kenners des Syrischen hin die neue Deutung ohne Weiteres acceptirt würde. Der Sinn paßt allerdings vortrefflich, aber die Form erweckt Bedenken. Zwar, daß der Imp. von syrischem אֲתָא mit Abwerfung des א תָּא heiße, ebenso im babylonisch-talmudischen, darf man nicht gegen ihn einwenden, denn in dem *palästinisch*-syrischen Dialekt, der durch ein Evangeliarium im Vatikan vor 100 Jahren bekannt wurde, heißt er regelmäßig אתא (s. Nöldeke, Z. d. D. M. G. 1868, S. 467 und 497 und Daniel 3, 26. אֱתוֹ und man könnte noch an das paulinische *αββα* erinnern, das jedenfalls vokativisch, bittend zu fassen ist. Aber nach meinem Gefühl mußte in diesem Fall ganz entschieden *das Verbum voraus-, der Vokativ nachstehen*, wie es eben Apoc. 22, 20. sogar in der schlechten syr. Uebersetzung der Fall ist. Nach meinem Gefühl ist immer noch die Beziehung auf die Parusie, und andrerseits die Trennung von Anathema das wahrscheinlichste. Von V. 19 an hat Paulus, zum Schluß eilend, lauter kurze abrupt hingestellte Sätze, ein solcher scheint auch Maran atha und da dieselbe Formel in der neuveröffentlichten Quelle einfache Umschreibung von *αχρι ου ελθη* 1 Kor. 11, 26. ist, kann es auch 16, 22. nicht wohl anders gefaßt werden.

Die biblische Lehre vom Antichrist.

Von Dekan **Haug** in Knittlingen.

Eine genauere Untersuchung über die biblische Lehre vom Antichrist bietet in mehrfacher Hinsicht ein besonderes *Interesse*. Die geistigen Zeitmächte der Gegenwart legen es jedem Christen, zumal dem christlichen Theologen nahe, das prophetische Wort näher darauf anzusehen, um an ihm eine Leuchte zu haben zur Orientirung in dem Nachtgebiet der verschiedenen widerchristlichen Zeitströ-

mungen. Das Interesse, welches in dieser Hinsicht unser Thema darbietet, steigert sich noch dadurch, daß die Zeitmächte, wie sie durch das prophetische Wort beleuchtet werden, so selbst auch wieder tieferem Verständnis des letzteren förderlich sind. Insbesondere ist es dem evangelischen Geistlichen nahe gelegt, wie über die wesentlichen Grundzüge der biblischen Weissagung überhaupt, so namentlich über die biblische Lehre vom Antichrist sich ein möglichst bestimmtes schriftmäßiges Urteil zu bilden. Die Zeit fordert, daß das prophetische Wort der Gemeinde näher und so weit möglich zum Verständnis gebracht werde, das letztere um so mehr, als gerade bei dem lebendigeren Teil der Gemeinde vielfach unklare, verkehrte schriftwidrige Anschauungen über die Weissagung kursieren, welche keineswegs geeignet sind, gesundes, geistliches und kirchliches Leben zu fördern. Zu diese pastoralen kommt noch das theologisch-wissenschaftliche Interesse, welches die biblische Lehre vom Antichrist in besonderem Maße darbietet, teils deshalb, weil an monographischem das gesammte exegetische Material eingehend entwickelnden und einheitlich zusammenfassenden Bearbeitungen dieses biblischen Lehrstücks keineswegs ein Ueberfluß ist, teils deshalb, weil unter den hervorragendsten Theologen keineswegs Uebereinstimmung der Anschauungen über diese Lehre vorhanden ist. — Mit letzterem hängen nun freilich auch die Schwierigkeiten zusammen, welche sich einer Darstellung derselben entgegenstellen. Bietet schon die Auslegung des apostolischen Lehrworts im 2 Thessalonicherbrief mehr als eine Schwierigkeit, so droht bei der apokalyptischen Weissagung im Buche Daniel und in der Offenbarung Johannis für eine Lehrdarstellung aller feste Boden zu weichen; es fragt sich, ob eine solche überhaupt möglich ist, und wenn dies bejaht wird, nach welchen hermeneutischen Grundsätzen die sinnbildliche Darstellung der Apokalyptik auszulegen ist — eine Frage, die sehr verschieden beantwortet wird, wie ein nur flüchtiger Blick in einige Commentare über das Buch Daniel und die Apokalypse mit ihrem bunten Gemisch mannigfach voneinander abweichender ja einander widersprechender Auslegungen zur Genüge zeigt. Bei dem Buch Daniel kommt besonders noch in Betracht die Frage über seine Echtheit und die Zeit seiner Abfassung, über das Verhältniß des Typischen und Geschichtlich-prophetischen, und über die Berechtigung, auch die

typische Weissagung für eine Lehrdarstellung zu verwerten. Bei der Deutung der eschatologischen Hauptgestalten in der Apokalypse handelt es sich, abgesehen von dem Verhältniß der letzteren zum Buche Daniel namentlich um die Gesammtauffassung derselben, — ob zeitgeschichtlich, kirchengeschichtlich, reichsgeschichtlich, endgeschichtlich — wie auch zum Theil um die Frage über die Struktur derselben, ob und in wie weit das besonders von Hofmann und Christiani aufgestellte, von andern bekämpfte Gruppensystem berechtigt ist. Eine genauere Erörterung dieser Vorfragen gehört nicht zu unserer Aufgabe; der Verlauf der Darstellung wird dem Verfasser Gelegenheit geben, sich über die einzelnen Hauptpunkte, soweit nötig auszusprechen. — Die Behandlung unseres Themas betreffend, dürfte es sich in der Hauptsache besonders um zwei Wege handeln, welche eine Darstellung der biblischen Lehre vom Antichrist einschlagen könnte. Der eine historisch-genetische Weg bestände darin, daß zunächst die Entwicklung dieser Lehre, wie sie in der Schrift vorliegt, ins Auge gefaßt und demgemäß nach Beleuchtung ihrer keimartigen Anfänge im alten Testament vom Buche Daniel ausgegangen und bis zur Apokalypse fortgeschritten würde. Bei dem andern mehr systematisierenden Weg würden die einzelnen Hauptmomente ins Auge gefaßt und der Reihe nach in angemessener Reihenfolge je aus den verschiedenen Schriftabschnitten entwickelt werden. Der erstgenannte Weg würde sich nicht blos dadurch empfehlen, daß er der berechtigten Forderung genügen würde, jede biblische Lehre in ihrer eigenen in der Schrift vorhandenen Entwicklung darzustellen, sondern auch dadurch, daß von den einzelnen in Betracht kommenden Schriftabschnitten jeder für sich als einheitliches Ganzes mit seinem individuellen Gepräge behandelt würde. Dennoch dürfte es dem Gegenstand entsprechender, und einer möglichst erschöpfenden und übersichtlichen Darstellung dienlicher sein, den zweiten zu wählen, welcher zugleich die Rücksichtnahme auf die fortschreitende Entwicklung innerhalb der Schrift und auf das individuelle Gepräge der einzelnen Abschnitte nicht ausschließt. Die Hauptmomente, welche eine Darstellung der biblischen Lehre vom Antichrist ins Auge zu fassen hat, möchten im Wesentlichen folgende sein: Persönliche Existenz des Antichrists, Wesen und Ursprung, Vorbereitung seiner Parusie, seine Machtausrüstung und sein Wirken,

sein Prophet, die antichristliche Kirche, Zeitdauer seiner Herrschaft, Centralsitz seines Reiches, sein Name und schließlich sein Gericht. Die Behandlung unseres Themas nach diesen Gesichtspunkten dürfte in der weiteren Darstellung selbst ihre Rechtfertigung finden.

I. Die persönliche Existenz des Antichrists.

Der Natur der Sache nach ist zuerst darüber zu entscheiden, ob die gewöhnliche Vorstellung vom Antichrist als einer Einzelpersönlichkeit wirklich den Aussagen der Schrift entsprechend ist. Je nachdem hierüber entschieden wird, erhalten auch die Aussagen der Schrift einen andern Charakter und eine wesentlich verschiedene Bedeutung.

Was zuerst 2 Theff. 2, 1—12. betrifft, so ist unstreitig zuzugeben, daß die kollektive Fassung der Ausdrücke „ο ανθρωπος της αμαρτιας, ο υιος της απωλειας" V. 3 und ο ανομος V. 8 philologisch möglich ist und sich stützen kann auf den biblischen Sprachgebrauch. Es ließe sich auch erklären, warum der Apostel das exemplar pro genere gebraucht hätte; es wäre dies eine besonders prägnante drastische Ausdrucksweise, um den ebenso massenhaften als zu furchtbarer Einheit sich zusammenfassenden Charakter der der Parusie Christi vorangehenden αποστασια ins Licht zu stellen. Für diese Auffassung von 2 Theff. 2, könnte namentlich die immerhin bemerkenswerthe Thatsache geltend gemacht werden, daß wir sonst nirgends bei dem Apostel eine Spur von einem persönlichen Antichristen finden, und daß er da, wo er von den εσχαται ημεραι redet, wie Petrus nur eine Masse von Individuen im Auge hat, in welchen die ανομια sich offenbart, so namentlich 2 Tim. 3, 1—5., welche Stelle als die eigentliche Auslegung des Wortes „ανθρωπος της αμαρτιας" angesehen werden könnte. Nicht zu unterschätzen ist die Instanz, welche die Vertreter der kollektiven Fassung in der unleugbaren Thatsache für sich in Anspruch nehmen, daß in den eschatologischen Reden Christi nichts von einem persönlichen Antichrist zu finden ist. Besonders günstig für die kollektive Fassung des ανομος scheint aber die Art, in welcher Johannes (1 Joh. 2, 18—24. und 4, 3.) von dem Antichrist redet. In V. 18 erinnert der Apostel seine Gemeinden daran,

daß sie von dem Kommen des Antichrists gehört haben und schreibt „και νυν πολλοι αντιχριστοι γεγονασιν.“ Wollte man nun auch zugeben, daß in dieser Stelle allein für sich Raum sei für die Behauptung, daß der Apostel einen Unterschied mache zwischen den bereits vorhandenen αντιχριστοι und einer erst noch zu erwartenden Einzelperson, welche in ganz spezifischem Sinn dieser Name zu vindicieren wäre, so scheint doch 2, 22. zu beweisen, daß der Apostel nicht einen einzelnen persönlichen Antichrist im Auge hat. Er sagt ausdrücklich „ουτος εστιν ο αντιχριστος“ — nämlich derjenige, welcher leugnet, „οτι Ιησους ουκ εστιν ο χριστος“ und der deshalb mit dem Sohn auch den Vater leugnet. Gerade solche Leugner aber waren eben damals schon vorhanden. Noch mehr scheint 4, 3. diese Auffassung als richtig zu bestätigen. Wenn der Apostel von dem „πνευμα του αντιχριστου“ redet, ο — nicht ον — ακηκοατε οτι ερχεται, και νυν εν τω κοσμω εστιν ηδη“, so scheint damit gesagt zu sein, daß die Existenzform, in welcher der Antichrist schon in der apostolischen Zeit vorhanden war, im wesentlichen dieselbe ist, in welcher er in der letzten Zeit erscheinen wird. — Er existiert jederzeit nur als πνευμα in den πολλοι αντιχριστοι, und der Unterschied zwischen Gegenwart und Zukunft bestände nur darin, daß dieses πνευμα zuletzt sein Wesen ganz offenbart und zur Herrschaft über die Massen gelangt. Es würde auch diese Auffassung wohl stimmen zu der johanneischen Anschauung von der ethischen Menschheitsgeschichte, welcher es ganz entsprechen würde, wenn Johannes nichts wüßte von einem persönlichen Antichrist, sondern nur von einer widerchristlichen Geistesrichtung, deren Prinzip wohl auch ein persönliches ist, nämlich der διαβολος in der unsichtbaren Welt, welche aber doch niemals in Einem historischen Individuum persönliche Existenz gewinnen würde.

Welches Moment aber nun diese johanneischen Stellen hätten für die Auffassung des paulinischen ανομος, leuchtet ein, wenn man sich erinnert, daß die Thessalonicher Briefe zu den ersten Briefen des Apostels gehören, Johannes jedenfalls seinen ersten Brief in ziemlich später Zeit geschrieben hat und die Gemeinden, an die er schreibt, paulinischen Ursprungs sind demnach bei „καθως ηκουσατε οτι αντιχριστος ερχεται“ (2, 18.) und bei

„ο ακηκοατε οτι ερχεται“ (4, 3.) ohne Zweifel in erster Linie zu denken ist an die paulinische Tradition — an eben das, was 2 Theſſ. Kap. 2, über den Antichrist zu lesen ist. Gewiß mit Recht machen andererseits hervorragende Ausleger geltend, daß bei unbefangener Betrachtung das apostolische Lehrwort 2 Theſſ. 2, entschieden den Eindruck mache, der Apostel habe wirklich eine Einzelperson im Auge, in welcher die schon vorher vorhandene ανομια ihre Spitze aber auch ihr Ende erreicht. Mag der Ausdruck „ανθρωπος της αμαρτιας“ noch zweifelhafter sein — die Worte „αποδεικνυντα εαυτον, οτι εστι θεος“ lassen sich doch kaum auf eine Masse von Individuen deuten, welche vom Geist der Selbstvergötterung beherrscht sind; der Apostel meint es offenbar wörtlich, daß der Mensch der Sünde sich selbst zum Gott macht, d. h. allgemeine Huldigung anspricht, dieses aber hat nur Sinn bei einem Einzelnen. Sodann unterscheidet der Apostel deutlich den ανομος als satanischen Verführer, von denen, welche — zur Strafe dafür, daß sie την αγαπην της αληθειας nicht angenommen — durch απατη und ψευδος des A. zur αδικια verführt und mit ihm υιοι απωλειας werden. Diese sind doch eben dieselben, welche der Apostel im ersten Timotheusbrief näher charakterisiert, die Masse der ανομοι. Unmöglich hätte der Apostel sich so ausdrücken können, wenn er unter dem ανομος keine Einzelperson verstanden hätte. Entscheidend ist aber namentlich der Ausdruck παρουσια V. 9 mit welchem der Apostel offenbar den ανομος Christo gegenüberstellt; so gewiß Christus als Person erscheint bei seiner Parusie, so gewiß wird auch der ανομος als Einzelperson auftreten bei der seinigen. Offenbar soll mit diesem Ausdruck der Antichrist als das gerade Widerspiel Christi hingestellt werden. Die offenbare Beziehung auf die Daniel'sche Weissagung stellt dieses aber nun vollends außer allem Zweifel. Es ist unmöglich, anzunehmen, daß der Apostel die historische Person des Ant. Epiph., welche in der Weissagung Daniels in unzweideutiger Weise als Typus des letzten Gottesfeindes gezeichnet ist, vor Augen gehabt, und nun die Idee des letzteren verflüchtigt hätte in die Vorstellung einer Masse von Individuen, in welchen der Typus seine Erfüllung fände. Die Thatsache, daß in den

paulinischen Briefen sich sonst keine Spur von einem persönlichen A. findet, kann dieses Resultat nicht zweifelhaft machen. Sie erklärt sich doch wohl genügend daraus, daß der Apostel nie eine besondere Veranlassung hatte, über die Erscheinung des ανομος sich wiederholt besonders auszusprechen; überdies ist das Schweigen in den Briefen noch keineswegs ein Beweis dafür, daß er auch mündlich darüber geschwiegen hätte. Das Fehlen dieser Vorstellung in den eschatologischen Reden des Herrn bietet keinerlei Schwierigkeit. Jesus hat auch anderes, z. B. die erste Auferstehung, das Millenium nicht oder wenigstens nicht bestimmt und ausdrücklich in seine Weissagung aufgenommen, sondern erst als erhöhtes Haupt der Gemeinde dem Johannes geoffenbart. Es ist ein seltsames ganz ungerechtfertigtes Verfahren, aus dem Schweigen des Herrn über einen persönlichen A. Schlüsse zu ziehen, welche das apostolische Lehrwort im Thessalonicherbrief in ein zweifelhaftes Licht stellen. Wie in der Weissagung des alten, so ist auch in der des neuen Testaments organische Entwicklung, ein Fortschreiten vom Unbestimmten zum Bestimmten, von den wesentlichen allgemeinen Grundzügen zu immer konkreterer Gestaltung. „Gradatim“, sagt Bengel, „prophetia procedit; apocalypsis explicatius loquitur, quam Paulus, Paulus explicatius, quam Dominus ante glorificationem; antiquiora dicta ex novissimis interpretari, non illis ad hæc enervanda abuti debemus.“ Was die johanneischen Stellen betrifft, so mag so viel zugegeben werden, daß die Vorstellung eines persönlichen Antichrists in denselben nicht mit derselben Evidenz hervortritt, wie bei Paulus; allein unbefangene Betrachtung muß doch anerkennen, daß die gewählte Redeweise die Idee eines persönlichen Antichrists keineswegs ausschließt. Kap. 4, 1—4. gebraucht Johannes das Wort πνευμα ganz in persönlichem Sinn; die πνευματα sind = den einzelnen Personen, aus denen der Geist redet, in V. 2 könnte statt πνευμα ebenso gut ανθρωπος stehen, daher darf V. 4 das ο statt ον nicht premiert werden. Wir dürfen vielmehr nach der bisherigen Ausführung einen Schluß vom Thessalonicherbrief auf den Johannesbrief machen. Wenn Paulus unzweifelhaft einen persönlichen Antichrist gelehrt und die paulinische Tradition in den kleinasiatischen Gemeinden nachweisbar Geltung erlangte, so konnte Johannes 2, 18.

bei den Worten „καθως ηκουσατε, οτι ο αντιχριστος ερχεται“ unmöglich eine der paulinischen Tradition entgegengesetzte Vorstellung gehabt haben, und die scheinbar etwas abweichende Ausdrucksweise findet darin ihre genügende Erklärung, daß Johannes warnend und mahnend besonders die Gegenwart ins Auge faßt, in welche der erst zukünftige Antichrist seine dunklen Schatten schon voraus wirft in den πολλοι αντιχριστοι, welche mit ihren verführerischen Irrlehren den Gemeinden gefährlich wurden.

Der Mensch der Sünde und der Gesetzlose ist im Sinne des Apostels eine Einzelpersönlichkeit — dieses Resultat lassen wir uns schließlich auch nicht schmälern durch diejenigen Theologen, welche zwar unbedingt zugeben, daß Paulus einen persönlichen Antichrist gelehrt, aber der Ansicht sind, daß diese Lehre nur die Folge sei von den Fesseln, welche dem Apostel vom Judentum her noch anhingen und die er nicht ganz abgestreift habe, die Folge seiner Abhängigkeit von jüdischer Apokalyptik und dem in diesem Sinn mißverstandenen Daniel. Wir rechten nicht mit denen, welche behaupten, „von ihm und seinen Zeitgenossen sei diese Personification nicht so ernstlich gemeint“, sie sei „nichts als die zugleich von der phantastischen Auslegung des Buches Daniel und der spekulativen Phantasie geliehene Form, eine Idee zu denken“, nämlich die Idee des Gegensatzes gegen die Entwicklung des Reichs Christi. Eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dieser Anschauung, welche aus dem apostolischen Lehrwort ein rein subjectives Phantasiestück und eine Darstellung der biblischen Lehre vom Antichrist zu einer Illusion macht, gehört nicht zu unserer Aufgabe; es genügt, an den Zweck zu erinnern, den der Apostel in diesem Kapitel (V. 1—2) im Auge hat und an die ernsten Mahnungen, mit denen das ganze Kapitel schließt (V. 13—14), um alsbald zu erkennen, daß die Weissagung von einem persönlichen Antichrist kein Spiel der Phantasie, welche sich in Personificationen einer Idee ergeht, sondern ein sehr ernst gemeintes apostolisches Lehrwort ist, welches allerdings an das Buch Daniel sich anschließt, aber unter der Voraussetzung, daß dieses Buch wirklich göttliche Weissagung enthält. Und dieses apostolische Lehrwort nimmt objective Giltigkeit für sich in Anspruch, — ein Satz, den wir festhalten nicht blos gegen die Behauptungen der nega-

tiven Kritik, sondern auch einer gewissen Theologie gegenüber, welche für sich den offenbarungsglaubigen Standpunkt beansprucht, aber von einem undefinierbaren Inspirationsbegriff ausgehend die Unterscheidung zwischen Apostolisch-Giltigem und blos subjectiven Meinungen der apostolischen Verfasser auf die willkürlichste Weise vollzieht.

Daß der Apostel in Betreff der persönlichen Existenz des Antichrists sich in völliger Uebereinstimmung befindet mit der Daniel'schen Weissagung und mit der Apokalypse, ist des Näheren noch zu erweisen. — Was zuerst das Buch Daniel betrifft, so kann eine Darstellung der biblischen Lehre vom Antichrist die Frage nicht ganz umgehen, ob überhaupt die Daniel'sche Weissagung als Quelle für diese Lehre angesehen werden kann. Es müßte diese Frage entschieden verneint werden, wenn die Ansicht richtig wäre, daß das Buch Daniel erst zur Zeit des Antiochus Epiphanes abgefaßt, demnach der größte Theil der Weissagung nichts als eine Kopie der bereits vergangenen und noch gegenwärtigen Geschichte, eine rein „künstliche Zukunft" wäre. Die Tragweite, welche diese Auffassung des Buches Daniel für eine Darstellung der biblischen Lehre vom Antichrist überhaupt hätte, springt in die Augen, sobald man sich erinnert, daß das Lehrwort des Apostels und die apokalyptische Weissagung an die Daniel'sche Weissagung anknüpft und sie weiterbildet, letztere namentlich sich aufbaut auf dem von Daniel gelegten Grunde. Wäre sie die richtige, so wäre eine Darstellung der biblischen Lehre vom Antichrist ganz identisch mit der Darstellung einer Geschichte menschlichen Irrtums, mit der Verzeichnung eines Beitrags zu der Geschichte der Verirrungen der menschlichen Phantasie. Aber mag man auch die Schwierigkeiten nicht verkennen, welche der traditionellen Ansicht im Wege stehen — schriftglaubige Theologie wird die genannte Anschauung immer für schlechthin unvereinbar erklären mit dem Wort des Herrn Matth. 26, 14. Sie darf sich dessen nicht schämen, mit Delitzsch (Herzog, Realencyclopädie, neue Auflage) zu bekennen „das Zeugnis des Herrn Matth. 25, 14. gilt uns als heilige Gewähr für den prophetischen Charakter des Buches Daniel". Sie darf auf diesen festen Grund um so mehr sich stellen, als sich doch schon Vieles als unrichtig oder doch unerwiesen herausgestellt hat, was

die negative Kritik gegen die Echtheit David's ins Feld geführt hat (vgl. Auberlen, Buch Daniel). Und ob man auch die Begründung der vermittelnden Ansicht annehmbar finden mag, daß es ein Gottesmann der mittleren Jahrzehnte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts war, welcher in dem Buch Daniel überlieferte babylonisch-persische Geschichten und überlieferte Daniel'sche Weissagungen zu einem Trostbuch für die damalige Märtyrergemeinde verarbeitet hat — das Geheimnis des Buches ist, wie Delitzsch (a. a. O.) mit gutem Grunde hervorhebt, auch bei dieser Annahme nicht völlig enthüllt. Was die Kritik bis jetzt in dieser Richtung zu Tage gefördert hat, ist keineswegs dazu angethan, diejenige Ansicht als unhaltbar zu erweisen, welche an dem göttlich-prophetischen Charakter des ganzen Buchs Daniel festhält. Schwerwiegend sind doch wohl auch die inneren Gründe hiefür, auf welche immer und immer wieder hinzuweisen schriftgläubige Theologie nicht versäumen darf. Schmieders Wort (Gerlachs Bibelwerk) wird stehen bleiben: „der Eindruck des tiefen Ernstes und der heiligen Wahrhaftigkeit, der uns beim Lesen dieses Buches durchzieht, verträgt sich durchaus nicht mit der Voraussetzung der Unechtheit und Ungöttlichkeit dieses Wunderbuches . . es bleibt dem Vernünftigen nichts übrig, als seine Vernunft gefangen zu geben unter den Gehorsam des Glaubens und die überschwengliche Größe Gottes in diesem heiligen Gottesmann zu erkennen."

Für unsere Aufgabe kommt aus dem Buche Daniel besonders in Betracht Kap. 7, 1—11. das Gesicht von dem vierten Tiere mit zehn Hörnern, zwischen denen ein kleines Horn hervorwächst, und die Auslegung, welche Daniel darüber empfängt V. 23—27; sodann Kap. 8, 8—15. das Gesicht von dem Ziegenbock mit dem großen Horn, an dessen Statt vier Hörner wachsen, aus denen ein kleines Horn hervorkommt und die Auslegung V. 23—26; endlich Kap. 11, 21—45. die typisch-prophetische Weissagung über Antiochus Epiphanes. Die Beantwortung der Frage, ob wir in Kap. 7 blos eine typische, oder eine wirkliche apokalyptische Weissagung über den Antichrist der Letztzeit vor uns haben, hängt mit der Gesammtauffassung der Daniel'schen Weissagung zusammen. Mit denjenigen Auslegern, welche die Abfassung des Buchs Daniel in das zweite Jahrhundert setzen und in dem

kleinen Horn des 7. Kapitels den Antiochus Epiphanes abgebildet finden, haben wir weiter nicht zu rechten, da bei ihnen überhaupt von Weissagung keine Rede mehr sein kann. Aber auch solche Ausleger, welche die Echtheit Daniels voraussetzen, finden wie jene in Kapitel 7 nur Antiochus Epiphanes als Typus des Antichrists, indem sie unter dem ersten Tier das chaldäisch-babylonische Weltreich, unter dem zweiten nicht das medisch-persische, sondern nur das medische, unter dem dritten das persische, und hienach unter dem vierten das griechische Weltreich und unter den zehn Hörnern die Könige des Seleucidenreiches verstanden wissen wollen. Diese Auffassung des 7. Kapitels wird von hervorragenden Auslegern, wie wir glauben, mit vollem Recht als unhaltbar bezeichnet. Analog mit dem 2. Kapitel, dem Traumgesicht Nebukadnezars, welches in dieser Hinsicht kaum einen Zweifel übrig läßt und mit Kap. 8, 20., wo die Reiche von Medien und Persien unter dem Einen Bild des Widders mit zwei Hörnern dargestellt sind, ist das medisch-persische Reich als Eines, als das zweite, zu zählen und demnach unter dem vierten nicht das griechische, sondern das römische Weltreich zu verstehen. Zudem ist daran zu erinnern, daß Antiochus Epiphanes der 8. nicht der 11. König des Seleucidenreichs ist; auch können die syrischen Könige nicht unmittelbar dem griechischen Reiche zugetheilt werden, wie doch bei der genannten Auffassung anzunehmen wäre, vielmehr ist das syrische Reich eines der vier Reiche, in welches das griechische Reich zerfiel, wie dies Kap. 8, 8—9. angedeutet ist, indem an die Stelle des großen Horns des Ziegenbocks (Alex.) vier kleinere Hörner treten, aus deren einem ein kleines Horn hervorwächst, das aber sehr groß wird bis gegen das werte Land. Hier in Kap. 8, 9. ist ohne Zweifel nur an Antiochus Epiphanes zu denken, aber ganz anders verhält es sich mit dem kleinen Horn im 7. Kapitel. Das Gesicht des 7. Kapitels hat einen ganz anderen Charakter, als das des 8. Kapitels; es gibt im Anschluß an Kapitel 2, das Traumgesicht Nebukadnezars einen universalen Ueberblick über die Entwicklung der Weltreiche nicht blos bis zu Antiochus Epiphanes, sondern bis zu ihrer völligen Ueberwindung durch das Königreich Christi in der Letztzeit. Während im Traumgesicht Nebukadnezar unter dem vierten Reich offenbar

das römische zu verstehen ist, jedoch bereits so, daß durch die geschichtliche Weissagung die typische Darstellung des letzten Weltreichs hindurchscheint — so ist im 7. Kapitel beim vierten Tiere das Geschichtliche vollends ganz abgestreift, so daß es deutlich als Bild des antichristlichen Reiches der Letztzeit erscheint, welches durch den vom Himmel kommenden Menschensohn überwunden wird. Daher fällt bei diesem vierten die Vergleichung mit einem besonderen Tiere hinweg; erscheint das erste als ein Löwe, das zweite als ein Bär, das dritte als ein Parder, so heißt es V. 7 vom vierten, „es war ganz anders, als alle vorigen Tiere." Es dürften daher wohl diejenigen Ausleger das Richtige getroffen haben, welche das vierte Tier in Kap. 7 nicht auf das römische Reich beziehen, und daher auch ganz darauf verzichten, die zehn Könige, von denen drei gedemütigt werden, und die Person des elften in der römischen Geschichte suchen und finden zu wollen, sondern auf das antichristliche Reich überhaupt, welches seit der Auferstehung des Herrn unter verschiedenen Gestalten durch alle Zeiten sich hindurchzieht bis es die ἀκμή seiner Entwicklung im Reich des ἄνομος erreicht. Hienach nun sind wir berechtigt, in dem kleinen Horn in Kap. 7 nicht blos einen Typus des Antichrists, sondern diesen selbst gezeichnet zu finden, wie denn auch die Apokalypse ganz in diesem Sinn an diese Weissagung anknüpft. Das 7. Kapitel ist das eigentliche Centrum der ganzen Daniel'schen Weissagung und ohne Zweifel ist mit besonderem Bezug auf dieses Kapitel 12, 4. gesagt „versiegle diese Schrift bis auf die letzte Zeit", während Kapitel 8 und 11 zunächst Weissagungen von der nächsten Zukunft bis Antiochus Epiphanes und Kapitel 9 bis zur Ankunft Christi im Fleisch enthalten, und nur als typische Darstellungen des Antichrists eine Bedeutung für die Letztzeit haben. Nach Erledigung dieser Vorfragen über die Echtheit Daniels und den Charakter seiner Weissagung kehren wir zu unserer ersten Hauptfrage zurück, ob der Antichrist als Einzelperson zu denken sei. Daß Kapitel 7, 7—11. unter dem kleinen Horn eine einzelne Person zu verstehen ist, wird kaum eines Beweises bedürfen. Die Auslegung V. 24 läßt keinen Zweifel darüber übrig, daß unter diesem Horn ein König zu verstehen ist. Auch die ganze Schilderung paßt nur auf eine Einzelperson. Wenn V. 11, wo das

Gericht über das kleine Horn beschrieben wird, statt „Horn" der Ausdruck „Tier" gebraucht wird, so kann dieses nur den Sinn haben, daß in diesem Horn das antichristliche Weltreich sich konzentriert, daher auch mit dem Horn d. h. dem König dieses Reiches dieses selbst dem Gericht verfällt. Allerdings hat Kap. 8, 8. bei der Weissagung über die vier aus dem griechischen Weltreich entstehenden kleineren Reiche das Wort „Horn" zunächst die Bedeutung „Königreich", aber eben daselbst ist unter dem großen Horn offenbar ein Fürst, Alex. M. und unter dem kleinen Antiochus Epiphanes zu verstehen. Die doppelte Beziehung des bildlichen Wortes „Horn" auf „König des Reiches" und auf „Königreich" liegt in der Natur der Sache selbst und harmoniert ganz mit der biblischen Anschauung. Wenn darunter mehr das eine oder mehr das andere oder beides zusammen als Einheit gedacht zu verstehen ist, darüber muß der Zusammenhang und die Einzelschilderung entscheiden. In Kap. 7 läßt die Auslegung, welche Daniel empfängt, keinen Zweifel über die Bedeutung des Wortes übrig. Daß die typischen Darstellungen des Antichrists in Kap. 8 und Kap. 11 ihre letzte Erfüllung nur in einer Person finden können, ist schon oben berührt; die Schilderung des Antiochus Epiphanes läßt nicht daran zweifeln, daß nach dem Sinn der göttlichen Weissagung der in ihm vorgebildete letzte Feind des Volkes Gottes eine Person sein wird, nicht blos eine Masse von Individuen. Außer der Daniel'schen Weissagung kann es sich im Alten Testament neben Ezechiel 28, wo der König von Tyrus als Typus des letzten Gottesfeindes erscheint, und Kap. 38 und 39 der Weissagung über Gog und Magog, welche später mit Beziehung auf Apokal. 20, noch besonders zu berücksichtigen ist, nur noch um Ps. 110, 6. und Jes. 11, 4. handeln. In letzterer Stelle hat man wohl zu viel gefunden; das vom Messias Gesagte beruach sephatav jamit rascha erhält wohl durch die folgenden Verse, welche das ewige Friedensreich des Messias beschreiben, eine bestimmtere Beziehung auf ein entscheidendes Schlußgericht hikkah erez beschephet piv. Allein die Stelle ist im Ganzen doch zu unbestimmt; die Singularform rascha schließt sich ganz an den gewöhnlichen alttestamentlichen Sprachgebrauch an. Dagegen dürfte Ps. 110, 6. rosch al erez rabba wirklich als diejenige Stelle angesehen wer-

den, in welcher der Keim der biblischen Lehre vom Antichrist zu suchen ist. Aus den tobenden Völkern und Königen des 2. Psalms, welche sich erheben wider Jehovah und seinen Gesalbten, tritt hier ein einziger Feind, ein Haupt über große Lande hervor, den der ewige Priesterkönig überwindet am Tage seines Zorns. Ist das Protevangelium die Wurzel der Lehre vom Antichrist, — entsprechend dem thatsächlichen Verhältniß, daß wie als letzter Sproß des Weibessamens der heilige Menschensohn, so aus dem Schlangensamen schließlich der Mensch der Sünde herauswächst, — so ist Ps. 110, 6. diejenige Stelle, in welcher zuerst die keimartige Vorstellung eines Hauptes hervortritt, in welchem sich die Feindschaft gegen das Reich Gottes konzentriert, welches aber vom Messias überwunden wird.

Von der Apokalypse kommt besonders in Betracht Kap. 13 das Hauptgesicht von dem Tiere, das aus dem Meer (und von dem, das aus der Erde) aufsteigt, vgl. mit Kap. 11, 7.; ferner Kap. 16, das Gesicht von den Plagen über das Tier und seine Anbeter, Kap. 17, 1—7. Das Gesicht von der großen Hure, die auf dem Tiere sitzt, und die Auslegung, die Johannes V. 17—18 über das Geheimnis des Tieres und der Hure empfängt, endlich das Gesicht über das Gericht über das Tier und den falschen Propheten Kap. 19, 19—20. Daß das *θηριον εκ της θαλασσης αναβαινον* Kap. 13, 1. und das *θηριον εκ της αβυσσου* (11, 7. und 17, 18.) im allgemeinen identisch ist mit dem *ανομος*, in welchem sich (2 Th. 2) das *μυστηριον της ανομιας* offenbart, und mit dem vierten Tier Daniel 7, darüber sind die meisten Ausleger einig, soweit sie auch sonst in der Gesamtauffassung der Apokalypse und in der speciellen Deutung der eschatologischen Hauptgestalten und in der Auffassung ihres Verhältnisses zueinander divergieren mögen. Der einfache Hinweis auf das Verhältnis der Gesichte über das Tier zu der Daniel'schen Weissagung und auf die Beziehung von 2 Thess. 2 auf letztere überhebt uns eines näheren Nachweises der Berechtigung, die genannten Stellen der Apokalypse als Quelle für die biblische Lehre vom Antichrist anzusehen und zu behandeln. Sehr fraglich wäre freilich die Berechtigung, überhaupt von einer aus der Apokalypse zu eruierenden Lehre von einem noch zukünftigen Antichrist der

Letztzeit zu reden, wenn die rein zeitgeschichtliche Auffassung der Apokalypse richtig wäre, welche die Gesichte von dem Tier lediglich auf einen heidnischen Wahn, den Wahn von der Wiederkunft Neros zurückführt, in den apokalyptischen Hauptgestalten nur das heidnische Rom angedeutet findet, und die Parusie Christi auf den Untergang des Heidentums deutet — oder wenn die Ansicht eines der Hauptvertreter der reichsgeschichtlichen Fassung (Hengstenberg) Grund hätte, welcher zwar einerseits unter dem Tier die Weltmacht schlechthin versteht, aber doch andererseits — die reichsgeschichtliche Fassung mit der willkürlich allegorisierenden kirchengeschichtlichen Deutung vermengend — beide Tiere und die Hure auf das heidnische Rom deutet, die Niederlage des antichristlichen Heeres Kap. 19, 19. als Christianisierung der Germanen faßt und das Millenium mit Carl M. beginnen läßt! Letztere Ansicht bedarf kaum einer näheren Berücksichtigung; sie richtet sich schon durch den schwer begreiflichen Widerspruch, in den sie sich mit der Geschichte setzt, wenn sie die Bindung Satans mit Carl M. beginnen läßt, und durch die Gewalt, die sie mit ihrer Identifizierung der zwei Tiere und der Hure und mit ihrer allegorisirenden Deutung dem klaren Wortlaut des Textes zufügt. Die rein zeitgeschichtliche Fassung aber steht und fällt mit der Frage, ob wir in der Apokalypse eine wirkliche αποκαλυψις χριστου, oder „blos ein Menschenwerk vor uns haben, das ideale Darstellungen allgemeiner Wahrheiten, menschliche Phantasieen mit Anlehnung an zeitgeschichtliche Verhältnisse enthält.“ Wir gehen von der Ueberzeugung aus, daß die Apokalypse wirklich göttliche Weissagung enthält und zwar Weissagung von der Endgeschichte, daß hienach die rein endgeschichtliche Deutung des ganzen Buchs — gegenüber der zeitgeschichtlichen, die die Weissagung negirt, wie gegenüber der kirchengeschichtlichen, welche mit der willkürlichsten Allegorie die ganze Offenbarung zu einem Kompendium der Kirchengeschichte machen will, und gegenüber der reichsgeschichtlichen Fassung, welche den rein eschatologischen Charakter der Gesichte verkennt — die einzig richtige ist, und wir demnach in den Gesichten vom Tier aus dem Abgrund, wie von der Hure und dem Tier aus der Erde oder dem falschen Propheten rein eschatologische Gestalten vor uns haben. Eine unbefangene genauere Vergleichung dieser

besonders von Christiani (Dorp. Zeitschr. 1861), wie von Beck (Vorles.) u. a. durchgeführten rein endgeschichtlichen Auffassung der Apokalypse mit den reichsgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Deutungen zeigt unverkennbar, daß bei ihr am meisten konsequente Durchführung und einheitliche Anschauung, wie auch Freiheit von spiritualisierender, falsch historisierender und willkürlich allegorisierender Deutung sich findet und daß sie sich namentlich auch durch Klarheit, Durchsichtigkeit und Nüchternheit auszeichnet, — ob man auch hinsichtlich der Struktur der Apokalypse denjenigen Vertretern der endgeschichtlichen Fassung, welche sich zum Gruppensystem bekennen, nicht zu folgen vermag. Diesen Standpunkt festhaltend, sehen wir die Apokalypse darauf an, wie sie sich zu der Frage über die persönliche Existenz des Antichrists verhält. Daß bei dem Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt, nicht etwa blos an die Weltmacht überhaupt, sondern vornemlich an die widerchristliche Weltmacht der Letztzeit zu denken ist, wird im allgemeinen von der Mehrzahl der Ausleger anerkannt. Aber ob die Apokalypse einen persönlichen Antichrist lehrt, darüber gehen die Ansichten auseinander. Im wesentlichen sind es — abgesehen von der rein zeitgeschichtlichen Deutung — vier Hauptansichten, welche die Geschichte der Auslegung der Apokalypse aufweist: 1) Das Tier ist nur die antichristliche Weltmacht. 2) Das Tier ist nur der persönliche Antichrist. 3) Das Tier Kap. 13 ist nur die antichristliche Weltmacht, das Tier Kap. 17 ist im Unterschied hievon nur der persönliche Antichrist. 4) Das Tier ist immer die letzte Weltmacht in Eins gedacht mit dem letzten Weltherrscher, dem persönlichen Antichrist. — Für die erste Ansicht spricht zunächst die deutliche Beziehung auf die Daniel'sche Weissagung. Die Gestalt des Tieres erinnert an die vier Tiere Daniel's Kap. 7, welche dem Propheten als vier Weltmonarchien gedeutet werden, und es erscheint offenbar als der Innbegriff, die Zusammenfassung jener gottwidrigen Weltmächte. Aber auch die zweite Ansicht kann sich auf Daniel berufen; denn aus den zehn Hörnern des letzten Tiers bei Daniel wächst noch ein elftes Horn hervor, das ihm als der letzte Feind Gottes gedeutet wird. Vergleicht man aber das, was Apokalypse Kap. 13 von dem Tier und Daniel Kap. 7 von dem letzten Feind gesagt wird, so ist außer allem Zweifel,

daß wir in der neutestamentlichen Weissagung den letzten Weltherrscher vor uns haben, wie denn auch das gleiche Zeitmaß ihrer Herrschaft (Daniel 7, 25., Apokal. 13, 5.) darauf hinweist. Daß in dem *θηριον εκ της αβυσσου* nicht blos das Tierwesen überhaupt zur Reife gelangt, sondern in einer persönlichen Spitze sich konzentriert, ist unverkennbar angedeutet in dem Maskulinum *αυτον* 13, 2. und *ος εχει* 14. Auch die Deutung, welche Johannes 17, 8—11. erhält von dem Tier, von dem die Hure getragen wird, läßt keinen Zweifel darüber übrig, daß er als Person zu denken ist; dem Ausdruck V. 11 „er ist selbst ein achter" wird diejenige Fassung nie gerecht, welche unter dem Tier nur die antichristliche Weltmacht versteht. Völlig unhaltbar erscheint letztere Ansicht, wenn man Kap. 13, 18. in Betracht zieht, wo von der Zahl des Namens des Tiers gesagt wird „*αριθμος γαρ ανθρωπου εστιν*". Diejenigen Ausleger werden Recht behalten (Hofmann, Weissagung und Erf. u. a.), welche annehmen, es handle sich wirklich darum, daß die Buchstaben des in Rede stehenden Namens, in griechischen Zahlzeichen berechnet, die Summe von 666 ergeben. Wenn nun dieser Name eine *αριθμος ανθρωπου* genannt wird, so kann dies wohl nicht anders verstanden werden, als so, daß das Tier in der Letztzeit als wirklicher einzelner Mensch erscheint, dessen Name, nach dem Zahlenwerth seiner einzelnen Buchstaben berechnet, die Zahl 666 in sich schließt. Wenn endlich Kap. 19, 19—21. die Worte gebraucht werden, „*ζωντες εβληθησαν οι δυο εις την λιυμνην του πυρος*" und ausdrücklich von dem Tier diejenigen unterschieden werden, welche sein Malzeichen angenommen haben, wie auch das Gericht, das diese trifft, ein anderes ist, so ist nicht zu verkennen, daß die Anschauung der Apokalypse vom Antichrist wesentlich dieselbe ist, wie die des Apostels und des Buches Daniel. Die dritte besonders von Auberlen (a. a. O.) geltend gemachte Ansicht stützt sich auf den Unterschied, welcher zwischen dem Bild des Tieres in Kap. 8 und dem Bild des Tiers in Kap. 17 hervortritt — ein Unterschied, welcher manche Ausleger sogar verleitet hat, das Tier in Kap. 17 für nicht identisch mit dem des Kap. 8 zu halten. Daß letzteres entschieden unrichtig ist, darüber ist die Mehrzahl der Ausleger einig; es geht deutlich aus der Erklärung des Engels 17, 8.

hervor. Aber einen Schein des Rechtes hat die Ansicht für sich, welche in dem Unterschied der beiden Tiere angedeutet findet, daß Kap. 13 nur an die antichristliche Weltmacht und erst Kap. 17 an den persönlichen Antichrist zu denken sei. Allein die Verschiedenheit der Zeichnung des Tiers läßt sich genügend aus einer andern Ursache erklären. Wenn Kap. 17 die Kronen auf den Häuptern fehlen, so hat dies darin seinen Grund, daß hier (V. 9) die Könige ausdrücklich genannt werden, welche dort dem Seher durch die Kronen versinnbildlicht werden, und wenn das Tier Kap. 17 mit rother Farbe und am ganzen Leib mit Lästerung bedeckt erscheint, so tritt hierin zwar unverkennbar eine Steigerung der Bosheit hervor, aber dies entspricht ganz dem thatsächlichen Verhältniß. In Kap. 13 schaut Johannes das Tier bei seinem ersten Auftreten, Kap. 17 am Ende seiner Herrschaft unmittelbar vor seinem Gericht; dazwischen liegt die Zeit seiner Herrschaft, in welcher es lauter Blutschuld und Lästerung geworden ist. Die vierte von hervorragenden Auslegern vertretene Ansicht trifft wohl das Richtige, indem sie davon ausgeht, daß der letzte Weltherrscher und die letzte Weltmacht nicht abstrakt zu scheiden sind. Das Tier ist Kap. 13 und 17 der persönliche Antichrist, in eins gedacht mit seinem Reich, der letzten Weltmacht, deren Haupt und Träger er ist; erst beim Gericht tritt die Scheidung völlig heraus. Diese Auffassung entspricht ebenso dem biblischen Sprachgebrauch, wie sie dem Grundtext in allen seinen speciellen Zügen gerecht wird. — Die bisherige Untersuchung dürfte uns zu der Behauptung berechtigen, daß die Weissagung alten und neuen Testaments wirklich die zukünftige Erscheinung eines persönlichen Antichrists in Aussicht stellt — einer geschichtlichen Einzelpersönlichkeit, in welcher alles widergöttliche und widerchristliche Wesen, das im Laufe der Zeiten sich entwickelt und offenbart, in der Letztzeit vor der Parusie des Herrn sich konzentriert. Die Erwartung eines persönlichen Antichrists beruht keineswegs auf unrichtiger Auslegung der Weissagung oder auf irrtümlicher Auffassung sinnbildlicher Darstellungen einer allgemeinen Idee, — sie ruht auf dem festen Grund eines klaren kaum mißverständlichen apostolischen Lehrworts, welches auf alte Gottes-Weissagung sich gründet und von dem erhöhten Herrn selbst durch eine besondere αποκαλυψις vollkom-

men bestätigt wird. Diese Schriftaussage entspricht auch ganz den Gesetzen der Menschengeschichte. Die geistig-ethischen Mächte, die eine Weltzeit bewegen, suchen und finden immer auch ihre persönlichen Träger, in welchen sie sich sammeln und konzentrieren. Die Vorwärtsbewegung der Geschichte ruht schließlich immer in persönlichen Zentren — das ist eine göttliche Ordnung in der Menschheitsgeschichte. Die Sünde ist eine Macht in der Geschichte der Menschheit, darum hat sie selbst auch eine Geschichte und schafft sich ihre Träger; sie wird und muß auch, wenn sie am Ziel ihrer Entwicklung mit allen Konsequenzen, die in ihren Tiefen verborgen liegen, die alles beherrschende Zeitmacht wird, ihren persönlichen Träger suchen und finden, in welchem sie ihr ganzes Wesen zur vollen Verwirklichung und Offenbarung bringen kann.

II. Wesen und Ursprung des Antichrists.

Worin besteht nun näher das eigentliche Wesen dieser geheimnisvollen Person, welchem das Wort der Weissagung eine solch hervorragende Bedeutung in der Letztzeit vindiciert? Auf diese Frage antwortet der Apostel 2 Thess. 2, 3. zuerst mit dem vielsagenden Wort „*ο ανϑρωπος της αμαρτιας*[1]". Daß mit diesem Ausdruck der Antichrist blos bezeichnet werden soll „als der größeste Sünder", in welchem die Energie des Sündigens ihre höchstmögliche Spitze erreicht, dagegen streitet der gesammte Abschnitt 2, 1—13. Der Antichrist ist wohl unter dem *αμαρτωλοι* der *αμαρτωλος* im Superlativ, aber er ist dieses nur, weil er viel mehr ist als dieses; er ist nicht blos der primus inter pares, sondern der Mensch der Sünde schlechthin *κατ εξοχην*, in welchem die Sünde deshalb zur vollen Erscheinung kommt, weil sie in seiner Person als universales Prinzip (gleichsam) Mensch wird. Man wird diesem Ausdruck nur dann gerecht, wenn man sich erinnert, daß nach paulinischer Anschauung (Röm. 6) die *αμαρτια* nicht blos in den einzelnen sündhaften Individuen existiert, sondern daß sie als ein in das adamitische Gesamtleben hereingedrungenes wider-

[1] Anmerkung. Die Frage, ob die Lesart „*ανομιας*", welche von neueren Textkritikern gegenüber der Recepta bevorzugt wird, zweifellos die richtige ist, wird derzeit als eine noch offene anzusehen sein.

göttliches Prinzip eine objektive universale Macht in der Menschheitsgeschichte ist. Der Mensch der Sünde ist derjenige Mensch, welcher vornehmlich in diesem Sinn die *αμαρτια* d. h. die Feindschaft gegen Gott zum Prinzip und eben daher zur Aufgabe seines persönlichen Lebens und Wirkens macht. Seit dem Sündenfall ist die *αμαρτια* im *κοσμος* nicht blos als individuelle Sünde, sondern als ein die Universalität anstrebendes widergöttliches agens, dem der Schlangensame als Organ dient zur Bekämpfung des Weibessamens (1 Mos. 3); der Mensch der Sünde macht daher die *αμαρτια* nicht blos als individuelle Sünde in eminenter Weise zum Prinzip seines Lebens — so wäre er nur ein Heros der Sünde, der für sich sündigt, rein aus Lust an ihr — sondern in ihm konzentriert sich die *αμαρτια* als universales widergöttliches Prinzip schlechthin welches in das adamitische Gesamtleben eingedrungen ist. Daher ist er von allen Sündern, wenn auch nicht der wesentlichen Qualität nach, so doch spezifisch dadurch verschieden, daß er in Betreff der *αμαρτια* eine zentrale Stellung einnimmt, die Stellung eines Hauptes (vgl. Ps. 110), welches die Feindschaft gegen Gott nicht blos für sich selbst, auch nicht blos für einen kleinen Kreis, sondern für die Menschheit zum Prinzip seines Lebens macht und eben deshalb die in der Menschheit vorhandenen und wirksamen Sündenkräfte in sich vereinigt und dieselben organisierend die *αμαρτια* als Feindschaft gegen Gott zur universalen Herrschaft in der Menschheit zu bringen sucht. Insofern mag wohl gesagt werden, daß der Ausdruck „*ο ανθρωπος της αμαρτιας*“ den Gedanken einer Menschwerdung der *αμαρτια* — nicht des Satans — in sich schließt, und man geht über den Gedankenkreis des Apostels nicht hinaus, wenn man behauptet, daß dieser Ausdruck nicht blos den Gedanken einer Steigerung in sich faßt, sondern durch denselben der Antichrist als eine außerordentliche von allen übrigen spezifisch verschiedene Person bezeichnet ist, welche der *ενεργεια του σατανα* in einzigartiger Weise als Organ dient. Daß diese Auffassung den Sinn des Apostels trifft, bestätigt die Grundanschauung des ganzen Abschnitts, in welchem, wie oben berührt, der Antichrist in unzweideutiger Weise als das direkte Widerspiel oder Gegenbild Christi charakterisiert wird. Christus ist nicht blos der Gerechteste, er ist der *δικαιος*

schlechthin, ο ανθρωπος της δικαιοσυνης, in welchem die δικαιοσυνη menschliche, persönliche Existenz in reellster Weise gewonnen hat, zwar als ανθρωπος seinen Brüdern gleich, aber als ανθρωπος της δικαιοσυνης spezifisch von ihnen unterschieden, das rechtmäßige Haupt der Menschheit, in welchem das der Menschheit ursprünglich anerschaffene durch die Sünde verkehrte Gottesbild für sie wieder erneuert wurde. So ist der Antichrist nicht blos der sündigste Mensch, sondern der, in welchem die αμαρτια, die Verkehrung des Gottesbildes, prinzipiell als Macht in der Menschheit Person wird, daher er als Haupt derselben Christo, dem rechtmäßigen Haupt gegenübertritt, um in ihr das Prinzip der αμαρτια zur alleinigen Herrschaft zu bringen. Und wie der Mensch Christus in das adamitische Gesamtleben als heiliger Sproß des Weibessamens eintrat und nur eintreten konnte als υιος του θεου durch einen übermenschlichen Faktor, das πνευμα αγιον, so erhält der Antichrist, der letzte Sproß des Schlangensamens sein spezifisches Wesen auch nur durch einen außermenschlichen Faktor, durch die ενεργεια του σατανα, welche in ein einzigartiges Verhältniß zu ihm tritt. Ist in Christo Gott Mensch geworden, so will es auch Satan werden; er wird es in dem Sinn, daß durch seine ενεργεια in außerordentlicher Weise ein Mensch sein Organ wird, indem er die Feindschaft gegen Gott und ihre Herrschaft in der Welt zur Aufgabe seines Lebens macht. Ist Christus der δευτερος Αδαμ, weil er gut macht, was der erste verdorben, weil er in seiner Person der Menschheit δικαιοσυνη und ζωη als neues Lebensprinzip vermittelt und so das Haupt einer neuen Menschheit wird, während durch den ersten Adam, weil und sofern er Haupt der Gattung ist, αμαρτια und θανατος über die Menschheit gekommen, so ist auch der Antichrist ein δευτερος Αδαμ, der vollendet, was der erste begonnen, und die letzten Konsequenzen, welche in der Ursünde enthalten sind, zieht und die Satanstiefen, welche sie in sich birgt, zur vollen Erscheinung bringt, aber wieder nicht als Einzelindividuum mit blos individueller Sündengestalt, welches im Sündigen das Mögliche bis zum äußersten Maße leistet, sondern als ein Haupt, nicht für sich selbst, sondern für und mit Beziehung auf die Menschheit, mit zentraler und universeller Bedeutung.

Hienach ist der weitere Ausdruck „ο αντικειμενος“ nur eine nähere Erklärung des „ο ανθρωπος της αμαρτιας“. Als Mensch der Sünde in dem bisher erläuterten Sinn ist der Antichrist der Widersacher Gottes und Christi und aller derer, die sich zu Christo bekennen, und zwar der Widersacher schlechthin, nicht blos einer von den Vielen, die im Laufe der Zeiten und in der Letztzeit als Gottes- und Christusfeinde auftreten, sondern der, in welchem sich diese Feindschaft konzentriert, in welchem sie daher auch kulminiert, welcher alle gottfeindlichen Widerstandskräfte in der Welt in seine Hand nimmt, den Widerstand als hervorragendes Haupt organisiert und leitet, dieses aber auch in eminenter Weise versteht und zur Ausführung bringen kann, weil er in einzigartiger Weise das Organ Satans ist. Als dieser Gottesfeind ist aber der Antichrist — und muß sein — auch ein „υπεραιρομενος επι παντα λεγομενον θεον η σεβασμα“, und zwar in solchem Grade, „ωστε αυτον εις τον ναον του θεου καθισαι, αποδεικνυντα εαυτον, οτι εστι θεος.“ (V. 4). Der Antichrist überhebt sich über jeden so geheißenen Gott und Anbetungsgegenstand — wie viel damit gesagt ist, geht zunächst aus Daniel 11, 36. hervor, an welche Stelle Paulus offenbar anknüpft. Die Vergleichung der Worte jitgaddel al kol-el mit der geschichtlichen Erfüllung dieser Weissagung in der Person des Antiochus Epiphanes zeigt unverkennbar, daß sich Weissagung und Erfüllung nicht vollständig deckt und dieselbe daher als typische Darstellung des Antichrist zu fassen ist. Antiochus suchte Jehova zu entthronen, machte seinen Tempel zu einem Tempel des Zeus, und nöthigte die Juden, diesem göttliche Verehrung zu erweisen. Die angeführten Worte besagen aber mehr „nämlich die vollständige Negation jedes Gottes und jeder — ob wahren oder falschen — Gottesverehrung“. Wenn nun der Apostel, an diese Daniel'sche Weissagung anknüpfend und sie weiter entwickelnd, den Antichrist als einen υπεραιρομενος 2c. bezeichnet, so ist hiemit ein letzter Gottesfeind geweissagt, welcher nicht blos keinen äußeren religiösen Kult in seinem Herrschaftsgebiet duldet, sondern überhaupt alle und jede Religion, jede Geltung von etwas Göttlichem, Uebersinnlichen in der sichtbaren Welt absolut negiert. Die nothwendige Kehrseite dieser Negation, welche nur zur Ruhe kommt in Vertilgung jeder

Spur von religiöser Verehrung und in Beseitigung alles dessen was irgend an Uebersinnliches erinnern könnte, ist in den Worten *ωστε* u. s. w. ausgedrückt. Der letzte Gottesfeind geht hinaus über seinen Typus, indem er sich selbst an die Stelle des entthronten wahren Gottes setzt und für seine Person göttliche Verehrung in Anspruch nimmt. Die *αμαρτια* ist ihrem Wesen nach beides, Feindschaft gegen Gott und Selbstsucht; in ihrer Kulmination im Antichrist muß die Kehrseite der Negation alles Göttlichen nothwendig sein die vollendetste Selbstsucht, d. h. Selbstvergötterung, die vollkommenste Verkehrung des ersten Gebots, — der Antichrist duldet nicht blos keine Götter, er duldet auch keine Götter neben sich, macht sich selbst zum Gott und stellt sich so dar als die vollendete Ausgeburt der satanischen Lüge (1 Mos. 3).

Als ebenso nothwendige Konsequenz aus den bisherigen Benennungen ergibt sich schließlich der Ausdruck „*ανομος*“, mit welchem der Apostel das Wesen des Antichrist bezeichnet. Die *αμαρτια* offenbart ihr innerstes Wesen, das in Feindschaft gegen Gott und in Selbstsucht besteht, in der Uebertretung des *νομος θεου* und wird, je mehr die in ihr liegenden Konsequenzen hervortreten, zur *ανομια*, zur völligen Gesetzlosigkeit, welche alle und jede göttliche Schranke durchbricht und mit Füßen tritt. Der Antichrist ist als *ανθρωπος της αμαρτιας* auch *ο ανομος*, der allen *νομος*, alle göttliche und darum auch alle menschliche Ordnung, die gesamte sittliche und geschichtliche Rechtsordnung des Menschenlebens negiert. Er ist nicht blos e i n *ανομος*, einer der vielen *ανομος*, nicht blos der *ανομος* im Superlativ, sondern der *ανομος* schlechthin, dessen Erscheinen in der eminentesten Weise offenbart, daß die Negation aller Religion auch die Negation des Sittlichen zur notwendigen Folge hat, und welch furchtbare Konsequenzen im vollendeten Unglauben verborgen liegen. Er zieht aber diese Konsequenzen nicht blos für sich, sondern erhebt die *ανομια* für die Welt zum *νομος* — ein Haupt, in dessen Herrschaftsgebiet die vollendete Gottlosigkeit, die Negation aller sittlichen Rechtsordnung im sozialen Leben Regierungsgesetz ist, so daß der *ανομος* sich selbst, wie zum *θεος*, so auch zum absoluten *νομος* macht. „Haec ultima est et gravissima appellatio, präcedentium vim

complexa“, sagt Bengel. So ist der Antichrist auch in dieser Hinsicht das gerade Widerspiel Christi, welcher den göttlichen νομος in vollkommenster Realisierung in sich darstellt, denselben in der Menschheit in der umfassendsten Weise aufzurichten gekommen ist und auch in seinem ewigen Königreich aufrichten wird, auf der neuen Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnet, d. h. die dem göttlichen νομος vollkommen entsprechende Wohlordnung wiederhergestellt ist. Wenn der Apostel deutlich zu verstehen gibt, daß das „μυστηριον της ανομιας“, das schon vorher seine Energie entfaltet, in dem ανομος sich völlig entfaltet, so wird er mit diesem Ausdruck wohl schwerlich blos dies haben sagen wollen, daß die ανομια zuvor verborgen sei und erst im Antichrist offen heraustrete. Ein Geheimniß ist die ανομια, weil sowohl ihre Wurzel als ihr Ziel sich verhüllt, ehe sie im Antichrist ihren Kulminationspunkt erreicht. In diesem wird offenbar, daß die Wurzel — nicht blos aller ανομια überhaupt, sondern wie Bengel wohl mit Recht sagt, der ανομια in spezifisch christusfeindlicher Richtung in die unsichtbare untere Welt hineinreicht und daß das Ziel derselben in den mannigfachen Arten und Stadien ihrer Entwicklung nichts anderes gewesen ist, als die vollkommene Negation aller Religion, die völlige Vernichtung der βασιλεια θεου in der Welt. Im ανομος enthüllen sich die Tiefen Satans, der von Anfang an planmäßig auf das Ziel losgearbeitet hat, welches im antichristlichen Reich in die volle Erscheinung tritt. Die schon vorher in der christlichen Welt wirksame ανομια ist ein μυστηριον oder enthält in sich ein μυστηριον, weil sie in sich Satans Plane und Tiefen (βαθη und μεθοδειαι) birgt, welche im Antichrist zur Realisierung und deshalb zur Enthüllung gelangen. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird bestätigt durch das κατ ενεργειαν του σατανα V. 9, mit welchem Ausdruck das innerste Wesen des Antichrist bezeichnet ist. Die außerordentliche Machtausrüstung, mit welcher er bei seiner Parusie hervortritt, (εν παση δυναμει και σημειοις και τερασι ψευδους) läßt keinen Zweifel darüber übrig, daß hiemit derselbe bezeichnet werden soll als ein Organ Satans in einzigartiger Weise, als derjenige Mensch, in welchem die satanische Energie schließlich sich konzentriert, versucht,

so es möglich wäre, Mensch zu werden. Darum ist auch sein innerstes Wesen ψευδος V. 9 und 11 und απατη, Haß, Leugnen und Verkehrung aller αληθεια. Ist Christus „die Wahrheit", so ist der Antichrist die personifizierte Lüge, das in eminenter Weise zubereitete, ausgerüstete und dienstwillige Organ dessen, der Joh. 8, 44. ein ψευστης und πατηρ του ψευδους heißt.

Durch alles bisherige erhält nun auch der Ausdruck „ο υιος της απωλεας" V. 3 sein richtiges Licht. Da alle, die verloren gehen, υιοι της απωλειας sind, so hat dieser Ausdruck nur dann einen Sinn, wenn der Antichrist in besonderer Weise so genannt wird; es enthält derselbe, wie der voranstehende Ausdruck, eine prägnante Wesensbezeichnung. Er ist der Sohn des Verderbens schlechthin, in ganz spezifischem Sinn, nicht etwa blos deshalb, weil V. 9 sein υπαγειν εις απωλειαν (Apokal. 17, 8. und 11.) in der signifikantesten Weise geschieht bei der Parusie des Herrn (τω πνευματι του στοματος αυτου), auch nicht blos deshalb, weil (Apokal. 19) das Gericht, das ihn trifft, im Unterschied von denen, die er verführt, ein qualitativ gesteigertes ist, sondern deshalb, weil seine απωλεια, wenn auch nicht prädestiniert, doch zum Voraus absolut gewiß ist, als nothwendige Folge seines Wesens, welches jede μετανοια zum σωθηναι schlechthin unmöglich macht. Sein innerstes Wesen, wie es der Apostel uns kennzeichnet, ist nur denkbar als Folge einer völligen Ertötung aller Wahrheit im Gewissen, völliger Hingabe an die Lüge, bewußter Lästerung des heiligen Geistes, von welcher Christus bezeugt, daß sie die Möglichkeit der Buße und Erneuerung unbedingt ausschließt. Hiezu kommt aber noch, daß er die Feindschaft gegen die Wahrheit zur Herrschaft in der Welt zu bringen sucht und auch wirklich bringt bei allen, die der Lüge glauben. So ist er in einzigartiger und eminenter Weise ο υιος της απωλειας, weil er derjenige Mensch ist, bei welchem vermöge seines ganzen Wesens, seiner ethischen Qualität und seines Wirkens die απωλεια absolut gewiß und unvermeidlich ist.

Wenn hienach diese einzigartige Person in der Geschichte der Menschheit außer Christo die hervorragendste, einflußreichste Stellung einnimmt, so drängt sich zwingend die Frage nach dem Ur=

sprung derselben auf. Treten wir dieser Frage näher, so erweitert sich dieselbe im Wesentlichen zu drei besonderen Fragen, von denen wir die erste die ethisch-psychologische, die zweite die geschichtliche, die dritte die physische nennen können. In ersterer Hinsicht fragt es sich, wie ist eine solche Kulmination der αμαρτια in Einem Individuum möglich? Ist sie überhaupt denkbar? und wie ist der innere ethische Entwicklungsgang des Antichrist zu denken, wenn sie denkbar ist? In zweiter Hinsicht fragt es sich, welches die geschichtlich-sozialen Bedingungen sind, unter welchen allein das Auftreten eines solchen Menschen, als welchen der Apostel ihn kennzeichnet, möglich ist; als geschichtliche Person wird der Antichrist seinen Ursprung und seine ganze Existenz nicht blos seiner persönlichen ethischen Entwicklung, sondern der Gesammt-Entwicklung der Menschheit zu verdanken haben. Sein einzigartiger Charakter aber als außerordentliches Organ des Satans legt auch die früher oft ventilierte Frage nach seinem physischen Ursprung nahe, welche wir um so weniger übergehen dürfen, als ein hervorragender Theologe, eine Autorität in eschatologischen Fragen, den physischen Ursprung des Antichrists in gewöhnlichem Sinn so vollständig in Abrede zieht, daß er denselben sogar aus dem Totenreich heraufkommen läßt. Für die Beantwortung der letzteren, der physischen Frage, gibt uns das apostolische Lehrwort im Thessalonicherbrief nur eine Ausbeute negativer Art; wir finden keine Spur davon, daß nach der Anschauung des Apostels diese einzigartige Person in physischer Hinsicht nicht ein gewöhnlicher Mensch sein werde, auf demselben Weg gezeugt, wie jeder andere Mensch. Auch V. 9 „κατ ενεργειαν του σατανα" erlaubt einer nüchternen unbefangenen Auslegung in keinerlei Weise irgend welchen Schluß zu ziehen auf eine physische Entstehung des Antichrists in außergewöhnlicher Weise; nur von seiner Parusie, seinem öffentlichen Auftreten ist gesagt, daß sie nach der Wirkung Satans geschehe. Es sind überhaupt nur ethische Beziehungen, um die es sich im ganzen Abschnitt handelt. Zuzugeben ist jedoch, daß der Abschnitt, so wenig er irgend einen positiven Anhaltspunkt bietet für die Beantwortung unserer Frage im Sinne von 1 Mos. 6, auch den Gedanken einer dämonischen Erzeugung des Antichrists nicht ausschließt, wobei übrigens zu bemerken ist, daß die Rich-

tigkeit der Auslegung von 1 Mos. 6 in dem genannten Sinn sehr fraglich ist. Eine bestimmte Antwort gibt der Apostel auf die geschichtliche Frage, — welches die geschichtlichen Verhältnisse sind, auf welche der Antichrist seinem Ursprunge nach zurückzuführen ist. In V. 3 ist unverkennbar der Gedanke ausgesprochen, daß dem Offenbarwerden des Antichrists die *αποστασια* vorangeht, — der Abfall der Massen von Christi, von dem lebendigen Gott, ein Umsichgreifen des bewußten Unglaubens unter den Massen in einer nie zuvor dagewesenen Intensität. Aus diesem Abfall wächst der Antichrist heraus, ohne sein Vorhandensein wäre er als derjenige Mensch, als welchen ihn Paulus beschreibt, schlechterdings nicht möglich; als geschichtliche Person ist er abhängig von geschichtlichen Bedingungen, die zuvor da sein müssen, ehe seine Parusie eintritt; er ist, wie jede hervorragende Persönlichkeit ein Kind seiner Zeit, aus ihr herausgeboren und von ihr großgezogen. Wie aber die Heroen der Geschichte dies nur dadurch werden, daß sie den Geist ihrer Zeit in sich zusammenfassen, ihm in Wort und That Ausdruck verleihen und so energisch auf ihre Zeit einwirken, so konzentriert sich, wie V. 3 durch die Wortstellung angedeutet ist, die *αποστασια* in dem Menschen der Sünde, indem er die Abfallskräfte in dem wogenden Völkermeere (Apokal. 13) in sich wie in einem Brennpunkte sammelt, dem in den Massen dunkel durcheinander gährenden Abfallsgedanken zum durchschlagenden Ausdruck verhilft, und die *αποστασια* organisierend zum System macht. Der gleiche Gedanke liegt in V. 7 und 8. Die *ανομια*, d. h. der Abfall mit seinen praktischen Consequenzen im sittlichen, rechtlichen und sozialen Leben, dessen *μυστηριον* schon zu des Apostels Zeit seine *ενεργεια* entfaltete, steigert sich in der Letztzeit nnd bereitet dem *ανομος* den Boden; dieser kann aber erst erscheinen, wenn durch Beseitigung des *κατεχον* die *ανομια* in den Massen zum zügellosen Ausbruch gelangt ist. Aus ihr wächst er heraus, er ist die ausgereifte Frucht der vorhergehenden Entwicklung aller *ανομια* in der Menschheitsgeschichte, darum kann er aber auch die *ανομια* zum *νομος* erheben, der Geist derselben ist die Stütze seines Thrones und Regiments, welches er mit satanischer Energie eine Zeitlang behauptet. Ebendaher wird er offenbar V. 6 „*εν τω εαυτου καιρω*“, womit nicht blos darauf hin-

gewiesen wird, daß sein Erscheinen sich einfügt in die Teleologie der göttlichen Weltregierung, sondern auch angedeutet ist, daß seine Erscheinung von bestimmten geschichtlichen Bedingungen abhängig ist, ohne welche sie gar nicht möglich ist, daß sie aber auch wirklich als Resultat einer vorangehenden Entwicklung unfehlbar in dem Zeitpunkte eintritt, in welchem die Bedingungen erfüllt sind. Wie die göttliche Reichsentwicklung, so hat auch Satans Reich sein „πληρωμα του χρονου." Ein genaueres Eingehen auf die ethische Frage, ob eine solche Konzentration der αμαρτια in Einem Individuum, solches Einswerden mit dem Satan möglich sei, gehört nicht zu unserer Aufgabe; doch darf sie nicht ganz umgangen werden, da unser exegetisches Resultat zweifelhaft würde, wenn die Ethik ein entschiedenes Veto gegen die Möglichkeit eines solchen Individuums einlegen würde. Letzteres ist jedoch keineswegs der Fall. Eine Ethik, die sich auf den Grundbegriffen der Schrift aufbaut, wird niemals die Möglichkeit negieren, daß die αμαρτια die letzten Konsequenzen, die sie in sich birgt, auch wirklich vollzieht; es ist dies schon mit dem Begriff der menschlichen Freiheit gegeben, ja eine solche Kulmination der Sünde in Einer Person ist gemäß den Gesetzen des sittlichen Organismus im menschlichen Geiste in dem Fall als ethische Notwendigkeit zu begreifen, wenn die sündliche gottfeindliche Richtung den Grad erreicht hat, welcher in Matth. 12 beschrieben ist. Daß aber diese Kulmination in einem Einzelindividuum sich konzentriert, hängt zusammen mit dem Gesetze geschichtlicher Entwicklung in der Menschenwelt. Daß, was die Ethik als möglich setzen muß, auch in die Wirklichkeit tritt und annähernd schon getreten ist, dafür zeugen die Typen des Antichrists und der antichristlichen Zeit, wie sie die Geschichte der alten und neuen Zeit aufzuweisen hat. Es ist ein Satz, der weder die Erfahrung für sich hat, noch von tieferer und richtiger ethischer Anschauung zeugt, wenn man behauptet, daß die Menschheit sich niemals so ganz mit Gott in Zwiespalt setzen könne. Wie aber nun genauer die innere ethische Entwicklung des Antichrists zu denken ist, als deren Frucht seine αποκαλυψις als ανομος eintritt — abgesehen von den Faktoren, die sie von außen her bedingen, — darüber gibt uns der Apostel in 2 Thess. 2 keinen Aufschluß. Nur bei V. 9 könnte es sich darum handeln,

ob nicht in den Worten κατ ενεργειαν του σατανα eine Andeutung davon zu finden wäre, daß das immer tiefere Hineinwachsen in die αμαρτια zur ανομια, welche bei ihm jedenfalls vor seiner Parusie anzunehmen ist, verbunden zu denken ist mit einem bewußten Verhältniß zum Reich der Finsternis. Allein es wird, wie schon oben bemerkt, die satanische Energie nur von seinem Auftreten ausgesprochen, wenn schon zuzugeben ist, daß des Apostels Worte diesen Gedanken keineswegs ausschließen. Eine besonnene Exegese wird sich hüten, Vermutungen an die Stelle exegetischer Resultate zu setzen. Dennoch kann die Frage, wie die ethische Entwicklung des Antichrists zu denken ist, nicht ganz umgangen werden, wenn man der Frage nach seinem Ursprung nach allen Seiten gerecht werden will; sie hat ein Moment für die viel abgehandelte specielle Frage, ob der Antichrist aus heidnischem, christlichem oder gar jüdischem Boden herauswachsen wird. Da es sich bei unserer Aufgabe vor allem um exegetische Resultate handelt, kann nur in Betracht kommen, ob aus 2 Theff. 2 mit Sicherheit zu eruieren ist, wie sich der Apostel den Antichrist in dieser Hinsicht gedacht habe. Hofmann (Weisf. und Erfüll.) spricht sich entschieden dahin aus, daß sich der Apostel den Antichrist als H e i d e n gedacht habe. Allein weder der Ausdruck ανομος, welchen er als Beweis hiefür geltend macht, noch der Ausdruck „υπεραιρομενος“ beweist etwas für diese Behauptung, obschon die Schrift unter ανομια vornehmlich heidnisches Wesen versteht, denn der Abfall vom Christentum innerhalb der Christenheit führt eben zurück ins Heidentum und schließlich in völlige Negation aller Religion. Daß der Typus des Antichrists, der Gottesfeind Antioch. Epiphanes, dem Volke Gottes als Heide gegenüber stand, kann auch keineswegs, wie Hofmann will, als Beweis geltend gemacht werden, denn daß Antiochus eine Heide ist, ist kein wesentlicher Charakterzug an ihm als Typus des Antichrist. Vielmehr denkt sich der Apostel offenbar den Antichrist als hervorgehend aus der Christenheit, so gewiß unter αποστασια der Abfall der C h r i s t e n von Christo zu verstehen ist und der Antichrist V. 3 als aus diesem Abfall herauswachsend zu denken ist. Der satanische Gottes- und Christushaß, von dem der Antichrist erfüllt ist, läßt sich kaum bei einem Heiden, um so mehr aber bei einem Apostaten (vgl. Julian)

denken, und es wird dieser Haß gegen alle und jede αληθεια um so intensiver sein, wenn Erkenntnis der Wahrheit, noch mehr, wenn Erfahrung ihrer göttlichen Kraft vorangegangen ist. Ob nun wirklich die ethische Entwicklung des Antichrist vor seinem Auftreten in letzterem Sinn zu denken ist, möge dahingestellt bleiben; so viel aber steht jedenfalls fest, daß der Apostel sich den ανομος gedacht als aus der abgefallenen Christenheit hervorgehend. Keineswegs hiemit unvereinbar ist die Ansicht derjenigen, welche meinen, der Apostel denke sich den Antichrist als einen Christ gewordenen und wieder abgefallenen J u d e n. Schon Bengel hat darauf hingewiesen, daß der Apostel V. 7 zunächst vornehmlich an die Juden denke, gegen deren Verfolgungshaß die erste Gemeinde an dem römischen Rechtsschutz (Claudius) einen κατεχων hatte, daß der Abfall gerade unter den Judenchristen am meisten hervortrat (Hebräerbrief) und daß diese abgefallenen Judenchristen vom tiefsten Haß gegen die erste Gemeinde erfüllt waren (2 Petri 2). Auch läßt sich nicht verkennen, daß Paulus V. 10 wahrscheinlich zunächst an die Juden denkt. Eine Stütze für diese Ansicht scheint ferner in dem Umstand zu liegen, daß der Antichrist nach der Apokalypse zuerst in Jerusalem auftreten wird, sowie in V. 4 in unserer Stelle, wenn anders unter dem ναος θεου wirklich der Tempel in Jerusalem zu verstehen wäre, worauf später näher einzugehen ist. Es wird zuzugeben sein, daß allerdings der Christenhaß bei einem getauften Juden, der Apostat geworden, am intensivsten sein möchte, und daß einem solchen, sonstige anderweitige Bedingungen vorausgesetzt, es besonders nahe gelegt wäre, sich seinem Volk nicht blos, sondern der ganzen Welt als den rechten Messias darzustellen, — nicht minder, daß in einer Zeit, wo „Alles Handel und der Handel Alles“ ist (Richter) das Volk Israel wieder hoch zu Ehren kommen, ein Volk von lauter Messiassen für die im Materialismus versunkenen Massen werden könnte, und daher einem Juden leicht der Weg zu einer hervorragenden Weltstellung gebahnt wäre, — wofür schon die Gegenwart Belege genug an die Hand gibt. Aber es läßt sich denn doch nicht bis zur Evidenz nachweisen, daß der Apostel bei dem μυστηριον της ανομιας zunächst an die Juden gedacht und den ανομος als aus ihnen hervorgehend sich vorgestellt hätte. Und auch wenn dies der Fall wäre, ist es

doch noch eine große Frage, ob und in wie weit der zeitgeschichtliche Rahmen, innerhalb dessen der Apostel das Bild des Antichrist zeichnet, auch ein Moment hat für die Zeit der Erfüllung. Der Apostel denkt sich offenbar die Parusie Christi und daher auch des Antichrist nahe; in der Zeit, in der er schreibt, waren es allerdings vornehmlich die Juden, welche die Christengemeinden haßten und vornehmlich die Judenchristen, unter denen der Abfall einzureißen drohte; für die Erfüllungszeit dürfte aber nur der Umstand ein Moment haben, daß innerhalb der Christenheit der Abfall einreißt und der Antichrist aus dieser herauswächst. Immerhin mag zuzugeben sein, daß durch das apostolische Lehrwort die genannte Ansicht nicht vornweg ausgeschlossen ist, und daß die angeführten Andeutungen Bengels — welcher freilich mit denselben sich den Weg zu der Behauptung bahnt, daß der Antichrist das Papsttum sei als ein Zurücksinken in den Judaismus — alle Beachtung verdienen. Aber unbefangene Exegese wird anerkennen müssen, daß die Weissagung des Apostels, eben weil er sich die Parusie des Herrn als näher bevorstehend dachte, wenigstens partiell eine zeitgeschichtliche Färbung an sich trägt, während erst die Apokalypse — abgesehen von den sieben Sendschreiben, welche den zeitgeschichtlichen Ausgangspunkt für die Offenbarung bilden — uns rein eschatologische Bilder vorführt.

Die johanneischen Stellen zeichnen, obschon sie für unser Thema geringere Ausbeute geben, auf der einen Seite im wesentlichen das gleiche Bild vom Antichrist, wie die Thessalonicherstelle. Sein Wesen ist (2, 21—23.) *ψευδος*, welches darin kulminiert, daß er nicht blos die Grundthatsache des Heils, die Offenbarung und Menschwerdung Gottes in Christo umstößt (4, 3.), sondern geradezu den Vater und den Sohn leugnet. Es ist der intensivste Unglaube hiemit ausgedrückt, der bis zur Negation aller Religion fortschreitet. Seinen Ursprung betreffend ist 2, 29. von Bedeutung, *„εξ ημων εξηλθον, αλλ ουκ ησαν εξ ημων“*. Das antichristliche Wesen in der apostolischen Zeit wuchs heraus aus dem Abfall in Mitten der Gemeinde. So hat sich auch Johannes den Antichrist ohne Zweifel als Apostaten gedacht und in den Worten 4, 3. ist jedenfalls so viel angedeutet, daß der Antichrist das letzte Glied einer vorhergehenden widerchristlichen Entwicklung ist, welche in ihm ihren

Kulminationspunkt erreicht. Andererseits jedoch ist ein Unterschied zwischen Johannes und Paulus nicht zu verkennen. Johannes schaut überwiegend die Zukunft im Lichte der Gegenwart und hiemit wird es zusammenhängen, daß auch seine Zeichnung des Antichrist einen andern Charakter an sich trägt. Es ist zunächst mehr der theoretische Unglaube, welcher in seinem Bilde hervortritt, während die Ausdrücke, die Paulus gebraucht, dazu fortschreiten, auch die praktischen Konsequenzen des Unglaubens ins Licht zu stellen. Das Bild eines Weltherrschers, der nicht blos alle Religion, sondern auch alle Rechtsordnung im sozialen Leben umstößt, tritt bei Johannes zurück; es ist überwiegend die zunächst mehr in theoretischem Unglauben sich kundgebende Häresie innerhalb der apostolischen Gemeinde, in welcher Johannes die Anfänge der im Antichrist kulminierenden widerchristlichen Entwicklung erblickt. Nichtsdestoweniger wird mit Recht gesagt werden können, daß dieser Unterschied die wesentliche Einheit der Anschauungen keineswegs aufhebt. Es ist der Eigentümlichkeit johanneischer Darstellung ganz entsprechend, daß er zunächst auf die innerste tiefste Wurzel zurückgeht, während Paulus weiter geht zur Zeichnung der ethischen Konsequenzen, die in ihr verborgen liegen. Aus der Bezeichnung des Antichrist als des „*αρνουμενος τον πατερα και τον υιον*“ folgt mit innerer Notwendigkeit alles, was in der Thessalonicherstelle und in der Apokalypse von ihm gesagt wird. Uebrigens sind diese Konsequenzen auch wirklich angedeutet V. 23. „*πας ο αρνουμενος τον υιον, ουδε τον πατερα εχει*“; der Abfall von Christo führt weiter zur Gottesfeindschaft, ja zur Negation aller Religion. Die Verleugnung der Gottesoffenbarung in Christo schließt als letzte Konsequenz in sich die Aufhebung aller sittlichen Rechtsordnung im Reiche des Vaters. Wie die zweite Schöpfung, das Reich des Sohnes, sich aufbaut auf der Grundlage der ersten, dem Reiche des Vaters, so führt schließlich jede Negation der Ordnungen der zweiten Schöpfung zur Negation der Ordnungen der ersten. Mit V. 26 läßt uns Johannes wirklich den tiefsten Blick thun in die ethisch-psychologische Genesis und Entwicklung, sowohl des widerchristlichen Geistes überhaupt, als speziell des Wesens derjenigen Person, in welcher dieser Geist seinen Kulminationspunkt erreicht. Seitdem die ewige Vaterliebe

Gottes der Sündenwelt im eingebornen Sohne sich geoffenbart, ist der Unglaube die größte und tiefste Sünde, welche, wenn sie nicht zum Glauben umkehren will, nicht zur Ruhe kommt, bis sie die äußersten Konsequenzen absoluter Gottesfeindschaft aus sich herausgeboren hat, und welche mit innerer Notwendigkeit dadurch sich selbst richten und die απωλεια sich bereiten muß, daß sie die adamitische Ursünde mit allen Konsequenzen, die in ihr liegen, zur vollsten Entwicklung bringt. Die widerchristliche Entwicklung der Welt und ihre schließliche Kulmination im Antichrist ist das göttliche Gericht über den Unglauben, der der αληθεια nicht glauben will (2 Thess. 2, 11.).

Betritt man, den festen Boden des apostolischen Lehrworts verlassend, das Feld des apokalyptischen Sinnbilds in der Daniel'schen Weissagung, so wird man sich vor beidem zu hüten haben, davor, daß man zu wenig und davor, daß man zu viel in ihr findet. Auf den letzteren Abweg gerathen diejenigen, welche den Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Weissagung und eben damit die der ersteren notwendig anhängende Unbestimmtheit mehr oder weniger ignorieren. Dem erstgenannten Abweg gegenüber ist an Bengels Wort zu erinnern: „antiquiora dicta ex novissimis interpretari debemus." Die Festhaltung dieses Auslegungskanons, dessen Berechtigung durch 1 Petri 1, 11. wohl begründet ist, wird jede genauere Untersuchung der Daniel'schen Weissagung zu dem Resultate kommen, daß das apostolische Lehrwort nichts anderes ist, als eine Zusammenfassung und bestimmtere Fixierung der einzelnen Züge des Daniel'schen Bildes vom Antichrist. Anknüpfend an das im ersten Abschnitt Gesagte gehen wir davon aus, daß in Daniel Kap. 8, dem eigentlichen Zentrum des ganzen Buchs, unter dem vierten Reich nicht sowohl das römische zu verstehen ist, sondern wirklich das antichristliche Reich, historisch betrachtet zunächst wohl, wie es sich vom römischen Reiche an durch alle Jahrhunderte nach Christo hin durchzieht, aber sachlich angesehen nach der ganzen Charakterisierung so wie es in der Letztzeit sich enthüllt. Denn es gehört zur Eigentümlichkeit der prophetischen Zeichnung, daß sie diejenigen Züge, die erst in der Endzeit voll heraustreten, auch auf die vorangehende Entwicklung überträgt, wie z. B. das Weib d. h. die Gemeinde in der

Apokalypse in derjenigen Gestalt auftritt, welche sie erst in der Vollendung haben wird. So reiht sich denn das vierte Reich, geschichtlich das römische, den vorhergehenden unmittelbar an, aber seine Charakterisierung weist unzweideutig auf die Letztzeit.

Der Zielpunkt der Weissagung in dem zentralen Kap. 7 ist das Königreich Christi, dem kein Weltreich mehr gegenübersteht, deshalb faßt sie vornehmlich die Entwicklung des letzteren bis zu seiner völligen Ausgestaltung im Reiche des letzten Gottesfeindes und dessen Vernichtung ins Auge durch den, der (7, 13.) kommt in des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn. Hiemit hängt es denn auch zusammen, daß in dem Bild vom Antichrist, welches Daniel zeichnet, zunächst dies in den Vordergrund tritt, daß derselbe ein König, ein Weltherrscher ist, mit einem Reich, und daß die übrigen Züge hiedurch ihre Farbe bekommen. Abgesehen hievon aber ist das Wesen seiner Persönlichkeit dasselbe, wie in der Zeichnung des apostolischen Lehrworts. Das vierte Tier oder Reich — und demnach, da auch bei Daniel, wie in der Apokalypse der Antichrist immer eins zu denken ist mit seinem Reich, der Antichrist — ist 7, 7. „gräulich und schrecklich und sehr stark", V. 19 „sehr gräulich", auch V. 7 „viel anders, als die andern Tiere"; hiemit ist offenbar nicht blos dies angedeutet, daß im Antichrist die Gottesfeindschaft den höchsten Grad erreicht, sondern auch sein diabolischer Charakter, der ihn spezifisch von andern unterscheidet und durch welchen auch seine große Macht bedingt ist. Die freche gottlose Willkür des *ανομος* ist gezeichnet in den Worten „fraß um sich und zermalmete und das Uebrige zertrat es mit seinen Füßen" und in V. 25 „er wird Zeit und Gesetz ändern"; die satanische List und Klugheit in V. 8 „hatte Augen wie Menschenaugen", die absolute Gottesfeindschaft und Negation aller Religion in dem „Maul, das große Dinge redet" und V. 25 „den Höchsten lästert und die Heiligen der Höchsten verstört". Die eisernen Zähne sind wohl ein Bild der gewaltigen Machtmittel, die ihm zu Gebot stehen, nach dem Aufschluß des neuen Testaments durch die *ενεργεια του σατανα*. Löst man den Kern von der sinnbildlichen Hülle, so hat man bei Daniel die wesentlichen Züge der apostolischen Zeichnung. Den Ursprung des Antichrist betreffend, ist bei Daniel besonders 7, 2—3. von Bedeutung; wie die drei

ersten so steigt auch das vierte Tier aus dem von Stürmen bewegten großen Meere — das Reich des Antichrist wächst heraus aus dem von ungöttlichen Leidenschaften heftig bewegten Völkermeere (vgl. Jes. 17, 12. 57, 20.); auf den vom widergöttlichen Geist des Abfalls wild erregten Massen richtet der Antichrist seinen Thron auf, er ist der letzte ausgereifte Sproß der vorhergehenden widergöttlichen Entwicklung in der Völkerwelt, ohne die sein Auftreten gar nicht möglich wäre. Dieses ist bei Daniel darin angezeigt, daß wie schon im Traumbild Nebukadnezars, so auch in Kap. 7 eines aus dem andern, und schließlich der Antichrist, das kleine Horn — mitten zwischen den zehn Hörnern des vierten Tieres herauswächst, in allen zusammen aber die nach Ursprung und Wesen gleichartige Eine widergöttliche Weltmacht sich darstellt. Die nicht wesentliche Differenz liegt nur darin, daß das Tableau, auf dem das Bild gezeichnet wird, bei Daniel ein weiteres ist; er setzt den Pinsel ein, bei der Bildung der vorchristlichen Weltreiche und schaut schon in ihnen die Anfänge des widerchristlichen Reichs und demgemäß im Antichrist den letzten Sproß der gesammten widergöttlichen Entwicklung in den Weltreichen. Paulus und Johannes sehen ihn herauswachsen aus der *αποστασια* in der christlichen Gemeinde, das Tableau hat sich verengert, das Bild selbst aber ist das gleiche, nur sind seine Züge bestimmter und konkreter, weil der Einblick in sein Wesen sich vertieft hat. Die wesentliche Einheit des Daniel'schen Gottesfeindes und des paulinischen Menschen der Sünde tritt besonders in dem Ausdruck „*ανομος*" ans Licht. Die *ανομια* — im Neuen Testament von Heiden gebraucht —, welche sich im Antichrist völlig enthüllt, ist nichts anders, als das alte Heidentum, dessen widergöttliche Entwicklung als eine mehr oder weniger organisierte, in den größeren Weltreichen ihren Anfang genommen, nachdem früher der erste Versuch in dieser Richtung — ein Typus für die ganze Entwicklung — beim Thurmbau zu Babel von Gott vereitelt war. — Daß die Weissagung über Antiochus Epiphanes in Daniel Kap. 11 nicht blos eine geschichtlich prophetische ist, wie Kap. 8 das Gesicht von dem Widder und Ziegenbock, sondern, besonders von V. 36 an, typisch-prophetischen Charakter hat, und Antiochus als Typus des letzten Gottesfeindes gezeichnet wird, wird von der Mehrzahl der Ausleger anerkannt.

In wie weit aber die typische Weissagung für eine Lehrdarstellung zu verwerten ist, ist fraglich. Namentlich gegenüber der populären Auslegung, welche vielfach gerade dieses Kapitel mißbräuchlich anwendet, wird festzuhalten sein, daß das rein Peripherische geschichtlich Thatsächliche, dessen Erfüllung in der Geschichte des Antiochus nachgewiesen werden kann, vollständig auszuscheiden ist. Andererseits aber hat für die biblische Lehre vom Antichrist nicht blos dasjenige eine bleibende Bedeutung, was nachweisbar über die Geschichte hinausgeht, sondern auch die wesentlichen Züge, welche die Weissagung am Typus hervorhebt. Wenn das Wort der Weissagung eine geschichtliche Persönlichkeit als Typus des Antichrist hinstellt, so kann dies doch nur den Sinn haben, daß die Hauptzüge seines Bildes auch im Antitypus und zwar in verstärktem Maße hervortreten. Die wesentlichen Züge sind vollendete Willkür, *ανομια* (V. 36 und 37), er wird thun, was er will und sich aufwerfen wider alles; Gottesfeindschaft und Gotteslästerung V. 36—37), Schändung des Heiligen V. 31, daher auch Verfolgungswut gegen das Volk Gottes V. 33, Verführung der Gläubigen zum Abfall mit Heuchelei und Verstellung V. 23, vgl. 8, 23. ferner freche rohe Gewalt V. 38 (Mausim = Zwingburgen), Klugheit und List V. 23, vgl. 8, 23. und 25., hochmütige Selbstüberhebung 8, 25., meist wunderbares Gelingen seiner Anschläge, doch mehr durch List, als durch Macht 8, 24. und 11, 36., jedoch nur so lange, bis der Zorn aus ist 11, 36. Wie weit zwei an sich nicht wesentliche Züge auch für die Erfüllung eine Bedeutung haben, mag fraglich sein; nämlich zuerst V. 37 „er wird weder Frauenliebe (chemdat nashim = Liebreiz, Anmut der Frauen) noch eines Gottes achten.“ Ist hiebei an die Göttin der Mütterlichkeit (Anaitis) zu denken, deren Tempel in Elymais Antiochus berauben wollte (1 Macc. 6, 1—4.) wie manche Ausleger des Zusammenhangs wegen anzunehmen geneigt sind, so haben diese Worte keine weitere Bedeutung für die Zukunft. Aber es dürfte doch diejenige Auslegung die richtigere sein, welche mit Luther das Wort „Frauenliebe“ wörtlich nimmt. Da aber bei dieser Auffassung Weissagung und Geschichte sich nicht decken, indem Antiochus im Ehestand lebte und der chemdat nashim keineswegs abhold war, so wären wir berechtigt, anzunehmen, daß dieser Zug

für den Antitypus ein Moment hätte, um so mehr, als gerade von V. 36 an die geschichtlich prophetische Weissagung unverkennbar ins Typisch-prophetische übergeht. Ob nun freilich bei dieser Fassung an heuchlerischer Strenge und Entsagung und hochmütige Verachtung zu denken ist, wie diejenigen Ausleger meinen, welche den Antichrist im Papsttum finden, möchte sehr zu bezweifeln sein. Vielmehr dürfte diejenige Auslegung das Richtige treffen, welche in diesem Zug die Mißachtung und Verkehrung der göttlichen Ordnung, des Ehestandes, also einen wesentlichen Zug der *ανομια* findet. Der andere zunächst rein geschichtliche Zug, dem manche Ausleger eine Bedeutung für die Erfüllungszeit beilegen, ist in V. 21 enthalten, in dem Wort nibseh, „ein Ungeachteter, dem die Ehre des Königreichs nicht bedacht war.“ Obgleich dieser Zug im Typus seine geschichtliche Erfüllung gefunden hat, dürfte die Annahme doch nicht ohne weiteres abzuweisen sein, daß die prophetische Schilderung denselben mit Absicht auch für den Antitypus hervorhebt. Wenn der Apostel von einer Parusie des Antichrists redet, so liegt hierin auch ohne Zweifel das, daß derselbe unvermutet und plötzlich auftritt. Da er aber vor seinem Auftreten vorhanden ist, nur unbekannt, und erst mit seiner öffentlichen Erscheinung die Höhe ersteigt, die er während seiner Herrschaft behauptet, so ist der Gedanke nahegelegt, daß er zuvor eine untergeordnete Stellung einnimmt — ein Ungeachteter ist, von dem niemand vermutet, daß er ein Weltherrscher werden wird. Es würde dieser Zug damit zusammenstimmen, daß der Gottesfeind in Kap. 7 abgebildet wird als ein kleines Horn, das aber wächst (Kap. 8) und sehr stark wird. Wäre diese Auffassung berechtigt, so hätten wir in V. 21 einen weiteren speziellen Beitrag zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Antichrists und zugleich zur Erklärung des Wortes Parusie, welches der Apostel von seinem Auftreten gebraucht. — Die sinnbildliche Zeichnung des Antichrist in der Apokalypse schließt sich an Daniel Kap. 7 an, die alttestamentliche Weissagung theils erweiternd, theils vertiefend. Daß das Tier, welches Johannes Kap. 13, 1. aufsteigen sieht aus dem Meere, und welches zehn gekrönte Hörner und sieben Häupter hat, im wesentlichen identisch ist mit dem vierten Tiere Daniels, und daß bei demselben an das letzte

antichristliche Reich zu denken ist, darüber sind die meisten Ausleger einig. Wir folgen denjenigen derselben, welche nicht erst Kap. 17, sondern schon Kap. 13 in dem siebenköpfigen Tier den persönlichen Antichrist in eins gedacht mit seinem Reich, abgebildet finden. Der von Daniel entlehnte Ausdruck „θηριον" ist ohne Zweifel Bezeichnung des Gottwidrigen, Gottfeindlichen; der nach Gottes Bild geschaffene Mensch wird, wenn er das Uebermenschliche, Göttliche negiert, untermenschlich („ohne Divinität keine Humanität" Auberlen). Die sieben Häupter und zehn Hörner erinnern zunächst an den Drachen, welcher 12, 3. auch mit sieben Häuptern und zehn Hörnern erscheint. Der Drache, die urbildliche Erscheinung des Tiers, „das Urtier" (Auberlen) ist der Fürst dieser Welt, sofern dieselbe eine in Reiche zusammengefaßte Völkerwelt ist, denn sieben ist die Zahl der gottgeordneten Mannigfaltigkeit, zehn die Zahl der menschlichen Mannigfaltigkeit, das gekrönte Haupt ist das Bild der Herrschaft, das Horn Sinnbild des Mittels der Machtübung (vgl. Hofmann a. a. O.). Satan umfaßt also die ganze von Gott verordnete Mannigfaltigkeit der Machtgestaltungen und die ganze der Menschheit gegebene Mannigfaltigkeit von Mitteln der Machtübung in sich zusammen. Wenn nun der Antichrist auch mit sieben Häuptern und zehn Hörnern erscheint, so wird er damit offenbar als außerordentliches vollendetes Organ des Satans bezeichnet, wie denn auch V. 2 ausdrücklich gesagt ist „εδωκεν αυτω ο δρακων την δυναμιν αυτου και τον θρονον αυτου και εξουσιαν μεγαλην." Ferner aber erinnert die Gestalt des Tiers V. 2 an die vier Tiere Davids, welche dem Propheten als vier Weltreiche gedeutet werden. Vom Parder (List, Gewandtheit) hat es den Leib, vom Bären (festes Auftreten, freche brutale Gewalt) hat es die Füße, vom Löwen (furchtbare unbezwingliche Macht) den Rachen, und vom vierten unbeschreibbaren Tiere hat es die zehn Hörner, welche wie bei Daniel gleichzeitige zukünftige Herrschaften darstellen (vgl. Apokal. Kap. 17). Es erscheint so als Zusammensetzung aus jenen, „vereinigt in sich die Besonderheiten der vier" (Hofmann). Indem hienach der Antichrist bezeichnet ist als die Zusammenfassung der gottwidrigen Weltmächte und als das vollendete Werkzeug des Teufels, so ist sein Wesen als absolut gottfeindlich bezeichnet, er ist der, in welchem alle Gottes-

feindschaft in der Welt ihren Kulminationspunkt erreicht. — Der 3. Vers „και μιαν εκ των κεφαλων αυτου ως εσφαγμενην εις θανατον και η πληγη του θανατου αυτου εθεραπευθη" weist zurück auf 5, 6., wo Johannes das Lamm schaut, „αρνιον εστηκος ως εσφαγμενον. Wie Johannes an dem Lamm erkennt, daß es geschlachtet gewesen, so sieht er hier das bereits geheilte Tier, an welchem er das Malzeichen des Geschlachtetgewesenseins wahrnimmt; die Todeswunde gehört also der Vergangenheit an, wenn das Tier auftritt. Die Ausleger streiten darüber, ob das „εσφαγμενην εις θανατον" wirkliche Tötung oder nur tötliche Verwundung bedeute. Für ersteres spricht das εζησε V. 14, für letzteres das εθεραπευθη. Da dieses kaum von Toten, das εζησε aber wohl von solchem, das wie tot war, gebraucht werden kann, so dürfte diejenige Erklärung die richtige sein, welche das „εις θανατον" = usque ad mortem nimmt und demnach in den Worten nur eine tötliche Verwundung findet. In den sehr verschiedenartigen Deutungen der geheilten Todeswunde, welche Johannes an dem Tiere schaut, spiegelt sich die Verschiedenheit der Gesamtauffassungen der Apokalypse; die Vertreter der zeitgeschichtlichen Fassung finden darin den Tod Neros und sein angebliches Wiederkommen, ein Vertreter der reichsgeschichtlichen Fassung das Gericht über die Welt, das von Golgatha ausgeht, ein anderer den Untergang der heidnischen Weltmacht und ihre Wiederherstellung durch Karl M. Das Richtigste dürften wohl diejenigen getroffen haben, welche in der Todeswunde die wesentliche Veränderung finden, welche das Tierwesen durch das Christentum erfahren hat, und in der Heilung derselben die Entchristlichung der Völker bis zu ihrer völligen Ausgeburt im Antichristentum. Da Johannes an dem Tiere nicht den Heilungsprozeß, sondern das Geheiltsein schaut, welch letzteres erst dann eintritt, wenn der ανομος offenbar wird, so würde die vollständige Heilung der Todeswunde identisch sein mit dem „εκ μεσου γενεσθαι des κατεχον" in der Thessalonicherstelle. Diese Auffassung stimmt völlig mit dem Gesamtbilde des Tiers, sofern es als die ausgereifte Frucht der vorangehenden widergöttlichen Entwicklung erscheint, die schon in den vorchristlichen Weltmächten begonnen hat. Es könnte auch wohl gesagt werden, daß in der geheilten

Todeswunde, welche am Tiere zu sehen sein wird, der Gedanke angedeutet sei, daß das widerchristliche Heidentum der Letztzeit, welches im Antichrist sich zusammenfaßt, zwar einerseits identisch ist mit dem vorchristlichen Heidentum, andererseits aber doch einen spezifischen Charakter an sich trägt und diabolischer Natur ist, weil es herauswächst aus der Feindschaft gegen die höchste Offenbarung Gottes, gegen die Offenbarung des Sohnes. Das moderne Heidentum kann es nicht verleugnen, daß es aus der αποστασια vom Christentum herauswächst, seine Gottesfeindschaft ist intensiver, enthüllt Satans Tiefen und die Abgründe der menschlichen Sünde noch viel mehr als das alte und dasjenige Heidentum, welches mit dem Christentum noch in keine Berührung getreten ist. An dem Tiere wird wahrzunehmen sein nicht blos, daß es überhaupt die reife Frucht der vorangehenden widergöttlichen Entwicklung ist, sondern auch, daß es durch den intensivsten Widerstand gegen den hindurchgegangen ist, welcher dem Fürsten der Welt die Macht genommen und in welchem Gott seine herrliche Liebe geoffenbart. An dem Menschensohn wird (5, 6.) eine geheilte Todeswunde zu sehen sein, wenn er kommt in den Wolken des Himmels; diese Wunde ist ihm geschlagen von der Sünde der Welt, aber sie ist geheilt durch die Macht seines unauflöslichen Lebens und bleibt ein ewig Denkmal seiner sündentilgenden Liebe; an dem ανθρωπος της αμαρτιας, dem direkten Widerspiel Christi wird wahrzunehmen sein, daß die Sünde zwar tötlich getroffen ward durch den Menschensohn, daß sie aber in Folge des Abfalls von diesem nur um so mächtiger neu aufgelebt ist und um so intensiver ihre tiefste Abgründe enthüllt; es werden sich im Antichrist die Satanspläne und -Tiefen offenbaren, welche in dem ganzen Heilungsprozeß der Todeswunde d. h. in der ganzen Entwicklung der durch die Jahrhunderte hindurchgehenden αποστασια verborgen lagen. Dieser Heilungsprozeß beginnt mit dem ersten Auftreten des μυστηριον της ανομιας, er ist vollendet mit dem Auftreten des ανομος. Daß man an dem Antichrist die geheilte Todeswunde sieht, ist somit eine Wesensbestimmung desselben; eben dadurch wird er der ανθρωπος της αμαρτιας, in welchem der tiefste Abgrund der Sünde sich enthüllt, daß in ihm die durch Christus abgebrochene aber gegen ihn neubegonnene widergöttliche Entwick-

lung der Welt zum ausgereiften Ziele gelangt. Vor Christo war wohl eine Gottesfeindschaft möglich, wie sie in Antiochus Epiphanes erscheint, aber nicht derjenige Grad von satanischer Bosheit, wie sie im Antichrist hervortritt. Der völligen Ausreifung der *αμαρτια* in der Menschheit geht voran und muß vorangehen die vollendete Liebesoffenbarung des Vaters im Sohne.

Wenn in V. 3 und 4 der Eindruck, den das Tier auf die Menschen macht, mit den Worten beschrieben wird „*και εθαυμασεν ολη η γη οπισω του θηριου και προσεκυνησεν τω δρακοντι, οτι εδωκε την εξουσιαν τω θηριω*", so dürfte diejenige Auslegung das Richtige treffen, welche die Ursache der Verwunderung zunächst vornehmlich eben in der geheilten Todeswunde findet, welche an dem Tier zu sehen ist. Die vollständige Entchristlichung des Völkerlebens, die völlige Zerreißung aller Fäden durch die die Völkerentwicklung noch irgend mit dem Christentum zusammenhängt, und in Folge dessen die Erhebung der vollendeten *ανομια* zum Regierungsgesetz, das ausgeprägteste Heidentum — dies alles bedeutet doch wohl die geheilte Todeswunde des Tiers — imponiert den Massen, erregt ihr beifälliges Staunen. Der Geist der *ανομια* hat auch in ihnen den Reifegrad erreicht, aber der *ανομος* bringt zum Ausdruck, was mehr unklar durcheinanderwogend in den Massen gährt, daher zuerst staunende Ueberraschung, sofort aber auch allgemeine Huldigung, mit welcher sodann die Logik der Thatsachen ihre Vollendung erreicht hat. Die Verse 5 und 6 heben dieselben Züge heraus, wie die Daniel'sche Weissagung und die Paulinische Stelle. Der Antichrist lästert Gott und seinen Namen, d. h. seine Offenbarung, denn der Name Gottes ist „der Brennpunkt, in welchem alle Strahlen der Thaten Gottes sich sammeln" (Hengstenberg). Die Welt will keinen offenbaren Gott, der überweltlich ist, daher verspottet sie die Wohnung Gottes und das jenseitige Leben (*την σκηνην αυτου και τους εν τω ουρανω σκηνουντας* V. 6), — die absolute Negation alles Ueberweltlichen und Uebermenschlichen ist das letzte Ziel der antichristlichen Entwicklung. Die Folge hievon hebt V. 7 hervor: — die Verfolgung aller, die noch irgend Religion haben wollen; für die Gläubigen tritt die höchste Drangsal ein, sie erscheinen (vgl. 11, 7.) als „hostes Caesaris et odium generis humani",

daher V. 10 „ωδε εστιν η υπομονη και η πιστις των αγιων.“ Bei der Auslegung von Kap. 17, 7—11. — wo der Engel das „μυστηριον της γυναικος και του θηριου του βασταζοντος αυτην“ erklärt — handelt es sich vor allem um zwei Punkte: 1) ob das Nichtsein mit der Todeswunde und das Wiederkommen mit der Heilung identisch ist, 2) von welchem Zeitpunkt aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in V. 8 zu verstehen sind. Hinsichtlich des ersten Punkts sprechen sich die bedeutensten Ausleger dahin aus, daß das Nichtsein und Wiederkommen des Tiers völlig identisch sei mit der Todeswunde und deren Heilung. Es dürfte auch die Richtigkeit dieser Auslegung mit Evidenz daraus hervorgehen, daß ganz wie Kap. 13 hervorgehoben wird, — die Weltkinder bewundern das Tier, hier das Wiederkommen, dort das Geheiltsein; die gegenteilige Ansicht beruht entweder auf der sicherlich unrichtigen Meinung, daß das Tier Kap. 17 nicht identisch sei mit dem Tier Kap. 13, oder darauf, daß zwischen letzter Weltmacht (Kap. 13) und letztem Weltherrscher (Kap. 17) abstrakt geschieden wird, welche Scheidung jedoch dem Sinn und Wortlaut des Textes weder bei Daniel, noch bei der Apokalypse völlig gerecht werden kann. Den zweiten Punkt betreffend hat sich die Mehrzahl der Ausleger dahin entschieden, daß in V. 8 Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerade wie in V. 10 von der Gegenwart des Sehers aus zu bestimmen seien; dann wäre auch in V. 8, wie V. 10. eigentliche Rede und ihr Sinn würde sein: das Tier existierte vor Johannis Zeit, nicht mehr, da er schrieb, wird aber wiederkommen. Da aber zu Johannis Zeit doch eine Weltmacht existierte, die römische, so würde nur entweder die zeitgeschichtliche Deutung auf den wiederkehrenden Nero oder die Erklärung Hofmanns übrig bleiben, nach welcher der Antichrist niemand anders ist, als der wiedererweckte Antiochus Epiphanes. Die zeitgeschichtliche Deutung zerstört den Charakter der Weissagung und läßt sich überdies schwer mit V. 10 und mit der bis jetzt noch keineswegs bis zur Evidenz widerlegten Notiz des Irenäus vereinigen, daß die Apokalypse gegen das Ende der Regierung des Domitian verfaßt sei. Der Hofmann'schen Ansicht aber steht mehr als ein begründetes Bedenken entgegen. Es möchte daher die schon von Bengel geltend gemachte Ansicht Christianis

das Richtige treffen, welche die Zeit der Erfüllung als den Punkt ansieht, von dem aus in V. 8 Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu verstehen ist. Dann enthält dieser Vers nicht eigentliche, sondern rätselhafte Rede, daher der Zwischensatz „ωδε ο νους ο εχων σοφιαν" V. 9, und die Worte „ην και ουκ εστι και παρεσται" sind wie Kap. 13, 3. die geheilte Todeswunde eine Wesensbezeichnung des Tiers, welche diese sinnbildliche Darstellung in nicht sinnbildlicher aber rätselhafter Rede ausdrückt „zu seinem Wesen in seiner geschichtlichen Ausgestaltung gehören die drei Momente Gewesensein, Nichtsein und Wiederkommen aus dem Abgrund," welch letzteres am Schluß von V. 8 mit dem Worte και παρεσται ausgedrückt wird; (καιπερ εστιν ist ohne Zweifel unrichtige Lesart.) Das Tier war vorhanden gewesen in den alten Weltreichen, darauf ist es nicht gewesen, weil es die Todeswunde empfangen durch das Christentum, diese Wunde heilt aber und das Tier kommt in vollendeter Gestalt wieder in dem Antichrist. In V. 9 und 10 folgt sodann die eigentliche Erklärung des Engels: die sieben Häupter des Tiers sind sieben Berge, aber auch sieben Könige; für das Weib sind es Berge, auf denen es sitzt, sofern sie aber dem Tiere angehören, sind es Könige. Die ziemlich allgemein verbreitete Deutung der Berge auf die sieben Hügel Roms, welche besonders der zeitgeschichtlichen und der kirchengeschichtlichen Fassung der Apokalypse einen hauptsächlichen Anhaltspunkt bietet, läßt sich schlechterdings nicht mit dem Texte vereinigen; sie widerstreitet vollständig dem Umstand, daß diese Berge zugleich Könige oder Herrschaften sind nach der Erklärung des Engels. Berge sind nach biblischem Sprachgebrauch (vgl. z. B. Ps. 68, 17. Jerem. 51, 25. u. a.) Machtsitze; diese Machtsitze sind aber ebensowenig räumlich beieinander, als die sieben Könige gleichzeitig zu denken sind. Es sind darunter sieben Herrschaften (König und Reich in Eins gedacht) zu verstehen, welche nacheinander auftreten, und von denen der Antichrist der zusammenfassende Inbegriff ist, daher das Tier mit sieben Häuptern erscheint. Die spezielle Deutung derselben muß sich notwendig an Daniel Kap. 7 anschließen. Da nach den Worten des Engels die sechste zu Johannes Zeit existierte, diese aber die römische war, so ist für die Erklärung der übrigen der Anhaltspunkt gegeben. Nach Daniel Kap. 2 ist die

letzte Weltherrschaft geteilt, und nach Kap. 7 (vgl. Apokal. 17, 13.) sind die zehn Hörner = Könige mit dem letzten Weltherrscher gleichzeitig, somit konnte Johannes diesen nicht eher erwarten, als bis auf Roms Cäsar der gefolgt war, von dem der Engel sagt: ο αλλος ουπω ηλϑε, και οταν ελϑη, ολιγον αυτον δει μειναι. Diese siebte Herrschaft kann nur die Weltmacht des modernen Europa sein; so die hervorragendsten Ausleger, unter andern auch Christiani, welcher darauf hinweist, daß auf μειναι der Nachdruck liegt. Die Frage, wie die sieben Weltreiche zu zählen sind, wird verschieden beantwortet. Hofmann zählt die Assyrer, Chaldäer, Perser, Griechen und Seleuciden, während Auberlen und Hengstenberg diese letzteren bei Seite lassen und dafür mit Berufung auf viele Stellen, in denen Aegypten und Assur als gottfeindliche Mächte zusammengestellt werden, die Reihe mit Aegypten beginnen. Wie aber auch gezählt werden möge, so viel dürfte feststehen, daß die sechste βασιλεια in der Apokalypse identisch ist mit dem vierten Weltreich bei Daniel. Die Differenz zwischen beiden hat darin ihren Grund, daß der Blick des neutestamentlichen Sehers weiter reicht, als der des alttestamentlichen, sowohl rückwärts als vorwärts. Wenn V. 11 gesagt ist „και το ϑηριον, ο ην και ουκ εστι και αυτος ογδοος εστι, και εκ των επτα εστι", so wird wohl hiemit gesagt sein sollen, daß der Antichrist aus der vorhergehenden widergöttlichen Entwicklung in den sieben Machtgestaltungen herauswächst (ειναι εκ τινος = aus etwas hervorgehen); weil aber diese in ihm zum Abschluß kommen und er deshalb der zusammenfassende Inbegriff derselben, die Verkörperung des Tiers selbst ist, das erst in ihm zur vollen Erscheinung kommt, so wird er selbst als ein Achter von ihnen unterschieden und abgebildet mit sieben Häuptern, nicht sowohl als ein achtes Haupt, sondern als das Tier schlechthin. Diese Deutung legt sich ungezwungen dar, sobald man nur im Auge behält, daß Weltherrscher und Weltreich nicht abstrakt geschieden werden dürfen (daher auch bei den sieben Königen nicht blos an Personen zu denken ist), und es läßt sich nicht ganz begreifen, wie manche Ausleger in diesem Verse unüberwindliche Schwierigkeiten finden können.

Haben wir im bisherigen die Antwort auf die Frage nach dem Wesen und dem Ursprung des Antichrist erhalten und zwar

der Hauptsache nach dieselbe, wie bei Daniel und Paulus, so gibt die Apokalypse in Betreff des Ursprungs noch zwei spezielle Andeutungen. Das Tier steigt auch aus dem Meere 13, 1. aber 11, 7. und 17, 8. auch „εκ της αβυσσου". Erstere Bezeichnung hat ohne Zweifel dieselbe Bedeutung, wie bei Daniel: das Meer ist Sinnbild der unruhig bewegten Völkerwelt, aus ihr wächst der Antichrist heraus, auf ihr errichtet er seinen Thron, ob man nun überhaupt denken möge an die Abfallskräfte, die in den Massen gähren, oder speziell an Völkerrevolutionen, welche seiner Parusie vorangehen, sie ermöglichen und ihr den Weg bahnen. Bei der zweiten Bezeichnung ist darauf zu achten, daß sie nicht zur Vision gehört; 11, 7. sieht Johannes das Tier noch gar nicht, es wird ihm zunächst nur angekündigt, und er hört aus des Engels Mund, daß das Tier aus dem Abgrund aufsteigt; insofern ist dieses eigentliche Rede. Keineswegs aber ist hiemit gesagt, daß der Antichrist in wörtlichem, d. h. lokalem Sinn aus dem Abgrund heraufsteigt; vielmehr wird damit, wie die meisten Ausleger ohne Zweifel mit Recht annehmen, der diabolische Charakter des Antichrist bezeichnet werden wollen. Der Antichrist erhält 13, 2. von dem Satan, dem „κρατος εχων της αβυσσου" seine δυναμις und große εξουσια und ist ebendeshalb sein einzigartiges Organ. Insofern enthält daher dieser Ausdruck eine Wesensbezeichnung. „Das Kommen aus dem Meere zeigt seinen Ursprung und das Kommen aus dem Abgrund sein Wesen an, das sich allmählich bis zur letzten Vollendung ausgestaltet" (Christiani). Eine ganz eigentümliche Ansicht hat dieser nahe liegenden Deutung gegenüber Hofmann aufgestellt; nach ihm steigt das θηριον in rein lokalem Sinn aus dem Abgrund und es ist dasselbe niemand anders, als Antiochus Epiphanes, welcher vom Satan aus dem Tode erweckt wird und auf die Oberwelt wiederkehrt. Obschon Hofmann diese Ansicht mit vielem Aufwand von Scharfsinn begründet und auch in seinem Bibelwerk festgehalten hat, wird sie doch als völlig unhaltbar bezeichnet werden müssen.

Ohne auf die unschwer zu widerlegenden Gründe Hofmanns näher einzugehen, heben wir nur hervor, daß sich seine Ansicht in direkten Widerspruch setzt mit der Grundanschauung vom Antichrist, welche wir in der gesamten Weissagung finden. Daß der

Antichrist die Frucht der vorangehenden widergöttlichen Weltentwicklung ist, darin stimmt Daniel und Apokalypse, Paulus und Johannes vollständig zusammen. Wie der Antichrist beides sein soll, die reife Frucht dieser Entwicklung und doch zugleich ein Verstorbener, der aus dem Totenreich wiederkehrt, ist schlechterdings nicht zu begreifen. Auch zugegeben, daß nach der Schriftanschauung die letzten Privilegien in der unsichtbaren Welt zu suchen sind, also die widergöttliche Entwicklung der Welt ihren unsichtbaren Hintergrund und Ausgangspunkt im *αβυσσος* hat, könnte doch der Antichrist nimmermehr die reife Frucht der widergöttlichen Weltgeschichte genannt werden, wenn er in diese erst eintritt durch Auferweckung vom Tode und ihr zwar früher wohl angehört hat, aber dann viele Jahrhunderte lang entrückt war.

III. Vorbereitung der Parusie des Antichrists.

Was die Parusie des Antichrists im allgemeinen vorbereitet, hat uns der zweite Abschnitt gezeigt, es ist die gesamte widergöttliche Entwicklung der Welt, zuletzt die dieselbe abschließende *αποστασια*, durch welche dem Antichrist der Weg bereitet wird. Die Aufgabe dieses dritten Abschnitts ist, die unmittelbare und spezielle Vorbereitung seiner Parusie ins Licht zu stellen. Als unmittelbare Vorbereitung derselben in der sichtbaren Welt erscheint in der Thessalonicherstelle zunächst die Beseitigung des *κατεχον*, ohne deren Eintreten die *αποκαλυψις* des *ανομος* nicht geschehen kann, V. 6—8. Den mancherlei Verirrungen der Auslegung gegenüber, welche uns bei dieser Stelle in besonderem Maße entgegentreten, wird vor Allem davon auszugehen sein, daß man den zeitgeschichtlichen Rahmen, innerhalb dessen der Apostel das Bild des Antichrist und was seiner Parusie vorangeht, zeichnet, nicht außer Acht lassen darf. Paulus erwartete die Parusie des Herrn zwar nicht in nächster Zeit — dagegen ist der ganze Abschnitt gerichtet, — aber in nicht ferner Zukunft, folglich auch die Parusie des Antichrists. Demnach ist unter *το κατεχον* zunächst jedenfalls etwas zu verstehen, was damals als er schrieb vorhanden war; schon der Wortlaut „*ο κατεχων εως αρτι*“ macht diese Annahme notwendig. Der Brief ist aller Wahrscheinlichkeit nach zur Zeit des Kaisers Claudius verfaßt; dieser vertrieb zwar auch die Juden=

christen aus Rom, aber seine Verfolgung galt nicht den Christen, sondern den Juden als assidue tumultuantes (der Bericht des Sueton beruht auf Mißverständniß) und die Folge hievon war, daß in den römischen Provinzen die Christen den Juden gegenüber durch die römischen Prokuratoren Schutz fanden (vgl. Akt. 18, 14. und 21, 32.). Wenn nun, was wahrscheinlich ist, Paulus bei dem *μυστηριον ανομιας* zunächst besonders an die Juden denkt, bei denen der Haß gegen das Christentum damals am stärksten hervortrat, so scheint am nächsten zu liegen, mit fast sämtlichen Kirchenvätern und mit Bengel und einigen neueren Exegeten bei „*το κατεχον*“ an das römische Reich zu denken, dessen Rechtsschutz die erste Gemeinde dem Haß der Juden gegenüber zu genießen hatte. „Tempore Pauli — sagt Bengel — certo retinebat malum potentia romana, non immediate, ergo mediate; medium autem rigor in Judäos, qui longius essent progressi, si per Romanos potuissent. Faciliorem interpretationem libenter audiam.“ Als völlig verfehlt freilich wird es bezeichnet werden müssen, wenn manche Ausleger diese Ansicht stützen wollen durch Hinweisung darauf, daß dem Apostel nichts als das damals noch bestehende Reich der letzten Katastrophe entgegenzustehen schien, da er ohne Zweifel das Buch Daniel berücksichtigt und in dessen vier Monarchieen den Ablauf der ganzen Weltgeschichte bis zum Eintritt des messianischen Reichs habe sehen müssen. Vielmehr stellt gerade die außer Zweifel stehende Beziehung der Thessalonicherstelle zum Buch Daniel die Deutung des *κατεχον* auf das römische Reich sehr in Frage. Der Apostel wußte doch unstreitig, daß nach Daniel der Antichrist gerade aus dem vierten Weltreich herauswächst und daß dieses vierte Reich selbst ganz als das letzte antichristliche Weltreich bei Daniel erscheint — wie hätte er dieses vierte Reich, der geschichtlichen Reihenfolge nach das römische, als dasjenige ansehen können, was das Erscheinen des *ανομος* aufhält! Und wie wäre es ihm möglich gewesen, den römischen Kaiser Claudius als den *κατεχων* anzusehen, der zuerst aus der Mitte gethan werden müsse, ehe der Antichrist erscheinen kann! Nichtsdestoweniger wird die Auslegung davon ausgehen müssen, daß der Apostel nach der damaligen Zeitlage wirklich in dem Rechtsschutz des römischen Reichs das *κατεχον* erblickte; nur trifft

man seinen Sinn nicht, wenn man sagt, das κατεχον sei geradezu das römische Reich, vielmehr hat wohl schon Bengel das Richtige wenigstens angedeutet — das, was aufhält, ist das römische Reich nur unmittelbar dadurch, daß es vermöge seiner Rechtsordnung die Juden als Aufwiegler niederhält und so den Christen Schutz gewährt. Was aufhält, sind die damaligen geschichtlichen Zeitverhältnisse, nach welchen auch im römischen Reich die die ανομια niederhaltende Rechtsordnung noch Geltung hatte. Insofern mag man immerhin sagen, unter dem κατεχον sei die geistige Macht der sittlichen Rechtsordnung zu verstehen, nur liegt dieses mehr als Konsequenz in den Worten des Apostels. Zunächst bezeichnet das Neutrum einfach einen zeitgeschichtlichen Umstand, den Umstand, daß das römische Reich vermöge des in ihm geltenden Rechtszustandes die Juden niederhielt nnd überhaupt vermöge des in ihm noch vorhandenen Rechtssinnes auch Rechtsschutz gewährte. Darüber hat ohne Zweifel der Apostel mündlich gesprochen, aber wohl auch hinzugefügt, daß es innerhalb des römischen Weltreichs als des Daniel'schen vierten Reichs bald anders werden könne, daher Bengel zu V. 6 „οιδατε“ hinzufügt „Tute loquitur, neque opus erat apertius dici“. Hienach hatte sich der Apostel das Erscheinen des ανομος alsdann eintretend gedacht, wenn nicht das römische Reich, sondern aus dem römischen Reich das Gute, das ihm innewohnte, obgleich es ein Weltreich war, nämlich der Geist der sittlichen Rechtsordnung verschwunden ist, wenn der römische Rechtsgeist, dem im sozialen Gebiet νομος noch etwas galt, absoluter Willkühr beim Fürsten und der ανομια beim Volk das Feld räumen muß. Wie ist aber nun ο κατεχων zu fassen? Daß der Apostel eine Person darunter versteht, wird kaum zu bestreiten sein. Aber den römischen Kaiser als den damaligen Träger der im Reich noch giltigen Rechtsordnung kann er doch wohl nicht darunter verstanden haben! Wenn auch Claudius indirekt durch Niederhaltung der Juden den ersten Gemeinden Schutz gewährte — das ist unmöglich anzunehmen, daß Paulus bei seiner Rücksichtnahme auf die Daniel'sche Weissagung den ανομος, welcher dort als letzter König des letzten Weltreichs erscheint, in solchen Gegensatz gegen den jetzigen Inhaber desselben gestellt hätte, daß dieser die ανομια zurückhielte, deren ganze Gestalt mit seinem letzten

Nachfolger an den Tag kommen wird. An irgend welche spätere Person kann schlechterdings nicht gedacht werden, denn der κατεχων ist als damals vorhanden zu denken, dies liegt deutlich in dem „αρτι εως"; sich selbst kann doch der Apostel nicht meinen, diese Auslegung ist der verzweifeltste Versuch, das Räthsel zu lösen; Christus darunter zu verstehen oder Gott, ist geradezu widersinnig. Nicht minder verkehrt ist die Annahme, es sei an den heiligen Geist in der Gemeinde zu denken oder an diese selbst, denn diese von manchen acceptirte Irvingianische Ansicht, daß die Gemeinde vor der Parusie des Herrn nnd des Antichrists entrückt werde, verkennt ganz den Thatbestand, daß der Antichrist die wahre Gemeinde verfolgt, diese also doch da sein muß — an deren gleich verfehlter Deutungen nicht zu gedenken. So dürfte, wenn man nicht geradezu auf eine annehmbare Erklärung des ο κατεχων verzichten will, nur die besonders von Luthardt näher ausgeführte Auslegung Hofmanns übrig bleiben, welche die Lösung des Räthsels in Daniel Kap. 10—12 angedeutet findet. Der κατεχων ist jener gewaltige Geistfürst, der am Wasser Hiddekel mit Daniel redet, der gute Geist in der heidnischen Weltmacht, der damals mit den widergöttlichen Geistern Persiens und Griechenlands gestritten hat, nicht sowohl eine Personifikation der Geister der sittlichen Rechtsordnung in dem römischen Weltreich, sondern einer der Geisterfürsten, in welchen uns die Schrift die persönlichen Träger und Leiter dessen erkennen lehrt, was wir Volksgeist nennen. Es ist einleuchtend, was Hofmann sagt (Weissagung und Erfüllung): „Gerade damals mußte es ja augenfällig werden, daß es nicht an den Menschen lag, welche die obrigkeitliche Macht in Händen hatten, wenn es noch nicht zur Völligkeit in der ανομια kam, daß nur eine übermenschliche Gewalt, welche in den Ordnungen des heidnischen Lebens ihr Werk hatte, der Offenbarung des ανομος noch wehrte. Nun wußte, wer das Buch Daniel kannte, von einer solchen menschlichen Gewalt, welche den gottwidrigen Wirkungen böser Geister in der Heidenwelt entgegensteht und deren Weggang aus einer Weltgestaltung dieselbe dem Verderben preisgibt: wie sollten wir also anstehen, zu glauben, daß der Apostel, welcher den Thessalonichern mündlich jene Weissagungen auf das Ende erschlossen hat, bei seinen Lesern Kunde von jener Wahrheit

voraussetzt." Ebenso einleuchtend ist, was Luthardt (Von den letzten Dingen S. 159) sagt: „augenscheinlich weist das ο κατεχων auf die Daniel'sche Weissagung zurück; gute Mächte walten im natürlichen Leben der Völker und halten die unheimlichen Mächte der Tiefe, die hervorzubrechen drohen, zurück. So lange jene bestehen, hat auch die Gemeinde Jesu und ihr Wort Raum zu leben und sich zu bewegen auf Erden ... Das Gebiet, in welchem jene segensreichen geistigen Mächte vornehmlich heimisch sind, ist die sittliche Rechtsordnung, welche die höchsten Interessen der Menschheit schützt; auf den Trümmern dieser Ordnungen wird die Herrschaft des letzten Gottesfeindes sich erheben." Diese Auffassung des κατεχων hätte namentlich auch das für sich, daß sie vollständig erklärt, warum der Apostel die doppelte Bezeichnung το κατεχον und ο κατεχων gibt, und daß sie sich mit der oben gegebenen Erklärung des το κατεχον, welche allein der geschichtlichen Sachlage entspricht, ganz harmonisch zusammen schließt. Wie man aber auch hierüber denken möge, so viel wird fest stehen, daß nach der Thessalonicherstelle die unmittelbare Vorbereitung der Parusie des Antichrists darin bestehen wird, daß die sittliche Rechtsordnung im Staaten- und Völkerleben völlig aufgelöst und beseitigt wird. An die sittlichen Mächte des natürlichen Lebens bei den Hemmnissen der Gottlosigkeit zu denken, ist schon durch das Wort ανομος nahe gelegt; und „im gegenwärtigen Bewußtsein der Christen ist kaum etwas anderes fester, als dieses, daß die sittliche Rechtsordnung ein göttlicher Damm sei, welcher die Fluten einer unheimlichen Tiefe jetzt noch zurückhält" (Luthardt). Denjenigen Auslegern gegenüber, welche die Anwendung unserer Stelle auf die Letztzeit wegen ihrer — allerdings nicht zu leugnenden — zeitgeschichtlichen Färbung wehren wollen, kann einfach entgegnet werden, daß der Apostel heute ohne allen Zweifel ebenso schreiben würde. Durch alle Zeitläufe hindurch bis zur Parusie des Antichrists ist es eben die im organisirten Staatsleben ausgeprägte sittliche Rechtsordnung, welche dem völligen Hervortreten der ανομια wehrt; daß der Apostel diese Parusie in naher Zeit erwartete und zunächst seine Zeitverhältnisse im Auge hat, ändert an der Sache selbst durchaus nichts.

Nach dem apostolischen Lehrwort wäre hienach zu erwarten, daß ein Zeitpunkt eintritt, in welchem in dem Staatenkomplex der Letztzeit, der siebenten *βασιλεια* in der Apokalypse oder wohl auch in einem einzigen hervorragenden Staate, welcher in besonderem Maße Träger der Rechtsordnung, der sozialen und politischen, ist, durch Schuld der Völker wie der Fürsten, derer, die Gesetze geben, wie derer, die sie empfangen, in Folge des Abfalls vom Christentum der Geist der Rechtsordnung nach allmählicher Untergrabung beseitigt und eben damit den Fluten der *ανομια* die Schleuße geöffnet wird. Zunächst ist es wohl die physische Gewalt des geordneten Regiments, welche die *ανομια* der Massen zurückhält, denn die *ανομος* beugen sich nur vor dieser, aber die staatliche Gewalt basirt auf dem Geist der sittlichen Rechtsordnung in dem größeren Teil der Untertanen und besonders auch in den Werkzeugen ihrer Macht. Wenn diese und die Mehrzahl der Regierten nicht mehr um des Gewissens willen unterthan sind, hat alles Regieren ein Ende, weil alle obrigkeitliche Autorität verschwindet, und auch der gewaltigsten physischen Macht ist ihr Fundament genommen. Dieses Entweichen des Geistes der sittlichen Rechtsordnung im letzten Weltreich wird aber damit identisch sein, daß die Völker der Letztzeit, insbesondere dasjenige Volk, welches in der Letztzeit der Hauptträger dieser Ordnung sein wird, durch ihre Schuld von ihrem eigenen besseren Geist verlassen werden. Indem sie die natürliche sittliche Beilage, die sie von Gott empfangen haben, das Erbe der Väter mit Füßen treten, überläßt sie ihr Geisterfürst, der persönliche Träger und Leiter ihres besseren Geistes in der unsichtbaren Welt sich selbst und ebendamit verfallen sie dem *ανομος*. — Wenn überhaupt dem Blick, den uns Daniel Kap. 10 in die Entwicklung des Völkerlebens thun läßt, wirklich reale Verhältnisse in der unsichtbaren Welt entsprechen — und schriftglaubige Theologie wird daran festhalten müssen — und die oben genannte Auslegung des *κατεχων* richtig ist, so ist kein Grund vorhanden, daran zu zweifeln, daß das Erscheinen des Antichrist schließlich dadurch unmittelbar vorbereitet wird, daß die persönlichen Geistfürsten, in welchen sich der bessere Geist jeden Volkes zusammenfaßt, von den Völkern weichen und sie ebendamit der Auflösung in Atome, der Auflösung aller rechtlichen Ord-

nungen überlassen, auf deren Trümmern der Antichrist seinen Thron aufrichtet.

Die letzten Prinzipien der Weltgeschichte sind nach der Schriftanschauung in der unsichtbaren Welt zu suchen, darum hat uns die Thessalonicherstelle bei Beantwortung der Frage nach der Vorbereitung der Parusie des Antichrists in der sichtbaren Welt bereits in die unsichtbare Welt hineingeführt. Noch mehr thut dieses die Apokalypse, welche die Wahrheit ins hellste Licht stellt, daß starken Bewegungen in der sichtbaren Welt Bewegungen in der unsichtbaren, im *ουρανος* oder *αβυσσος* entsprechen, vorangehend und nachfolgend. Eröffnet uns der Ausdruck *ο κατεχων* einen Blick in die obere Welt, so läßt uns die Apokalypse in Bewegungen der unteren Welt hineinsehen, durch die der Parusie des Antichrists der Weg gebahnt wird. Sie beleuchtet die nothwendige Kehrseite dessen, was in der oberen Welt geschieht (bestätigt daher auch die Richtigkeit der Hofmannschen Erklärung des *ο κατεχων*); dem Sichzurückziehen der guten Geisterfürsten entspricht ein immer intensiveres Hereinwirken der Geister des Abgrunds in die sichtbare Welt. Dem Erscheinen des Tiers, welches Johannes Kap. 13 schaut, gehen voran die sieben Posaunengerichte, welche in Kap. 8—9 und Kap. 11, 15. beschrieben werden. Die drei letzten oder das erste, zweite und dritte *ουαι* heben sich deutlich ab von den vier ersten, und eben diese drei Wehe enthalten die spezielle Vorbereitung der Parusie des Antichrists in der unsichtbaren unteren Welt; zum richtigen Verständniß derselben ist näher auf das Gesicht von den sieben Posaunenengeln einzugehen. Wie man auch die Begebnisse, welche bei den einzelnen Posaunenstößen geschildert werden, deuten mag, — so viel ist unzweideutig dem Text zu entnehmen, daß sich die vier ersten zunächst von den zwei folgenden, dem ersten und zweiten Wehe dadurch wesentlich unterscheiden, daß in jenen irdische Naturplagen unmittelbar von oben bewirkt, auftreten, während in den letzteren dämonische Einflüsse von unten herauf mitwirken. Nach der gewaltigen universellen kosmischen Erschütterung, welche das sechste Siegel enthält, treten zuerst als Folgen derselben bei den vier ersten Posaunen außerordentliche partielle aber intensivere Störungen in der Natur auf, durch welche die Erde mit der Pflanzenwelt, das Meer, das Süß-

wasser und der planetarische Himmel betroffen, und den Menschen die Lebensbedingungen und Lebensgüter verkümmert und entzogen werden. Mit dieser wohl nicht buchstäblichen aber eigentlichen Deutung werden wol die hervorragendsten Exegeten gegen alle allegorisierende und historisierende Auslegung Recht behalten müssen. Im Unterschied von den vier ersten Posaunen tritt nun aber bei dem so verschieden gedeuteten Inhalt der fünften Posaune dem Heuschreckenheer, der *φρεαρ της αβυσσου* auf, womit wol jedenfall eine Oeffnung der unterirdischen Tiefe gegen die Erde herauf für höllische Einwirkungen im physischen Gebiet abgebildet ist und 9, 11. ist ein Engel des Abgrunds genannt, als König dieser Heuschrecken. Mit dem fünften Posaunenstoß oder dem ersten *ουαι* werden also nach Verfinsterung der Himmelslichter (vierte Posaune) die Kräfte der Finsterniß, die Abgrundsmächte losgebunden, welche Naturelemente (V. 2 Rauchdunst) und Tiere in ihren Dienst nehmen, mit höllischer Kraft sie steigernd und dirigierend. Ebenso sind es satanische Kräfte, böse Engel, welche beim sechsten Posaunenstoß losgebunden werden (gute Engel können unmöglich gemeint sein, da diese nie gebunden sind, sondern selbst binden und lösen) und das zahllose Reiterheer in Bewegung setzen, welches den dritten Teil der Menschheit tötet. Das Dämonische tritt deutlich in der Schilderung der Rosse hervor; es tritt hier eine vierfältige d. h. nach allen Seiten sich ausdehnende Weltmacht auf, die nicht nur gewaffnet ist mit furchtbaren äußeren Zerstörungsmitteln, sondern auch geleitet ist von satanischer Macht und verfahrend mit Trug und Gewalt (Schlangenschwänze und Löwenhaupt). Es sind hier schon die Grundzüge der in Kap. 13 auftretenden letzten antichristlichen Weltmacht; ihrer ausgereiften Gestalt geht hier ihr Werden voraus; was nachher in fester geschlossener Gestalt auftritt, erscheint hier mehr noch in wilder Gährung im wogenden Völkermeere. Diesem dämonischen Charakter des ersten und zweiten Wehe entspricht es vollkommen, wenn als Inhalt des mit dem ersten und zweiten zusammengefaßten dritten Wehe Kap. 12, 12. der aus den *επουρανια* verstoßene Teufel selbst, das oberste Haupt der Abgrundsmächte auf der Erde erscheint (*κατεβη ο διαβολος προς υμας* etc.) und zwar mit geistiger Verführungsmacht und höllischer Verfolgungswuth gegen die wahre

Gemeinde, wenn sodann in Folge hievon Kap. 13 eine neue höchste Verbindung des Irdischen und Höllischen sich vollzieht, die nicht blos von dämonischer oder unterirdischer Teufelsmacht (erstes Wehe) nicht blos von bösen Engeln (zweites Wehe) beherrscht ist, sondern beseelt ist von dem Bösen und Falschen unterirdischen Geiste selbst. Ehe aber nun mit dem siebenten Posaunenstoß das dritte Wehe eintritt — das Herabkommen Satans auf die Erde und mit diesem der Beginn der eigentlich antichristlichen Zeit, die Zeit des Antichrists, dem der Drache seine Macht gibt, und durch den er seinen Zorn gegen das Weib, die Gemeinde, ausführt — geschieht auch zuvor etwas in der unsichtbaren oberen Welt, der Kampf Michaels mit dem Drachen Kap. 12, 7—12. in Folge dessen der Drache (V. 9) auf die Erde geworfen wird. Dies ist das letzte, was dem Auftreten des Antichrist unmittelbar vorangeht und sein Erscheinen in der satanischen Gestalt ermöglicht, in welcher er Kap. 13 auftritt. Nachdem 11, 15. der siebente Posaunenstoß geschehen, ist — ehe sein Inhalt 12, 12., nämlich das Kommen Satans auf die Erde beschrieben wird als drittes Wehe — V. 7 und 8 dieser Kampf eingefügt, um dem Seher die Ursache des Kommens Satans auf die Erde und den Grund seines Zorns ebendamit aber auch die satanische Gestalt des Tieres zum Verständniß zu bringen. Die Bedeutung, welche hienach der Kampf Michaels mit dem Drachen für unsere Aufgabe hat, erheischt ein näheres Eingehen auf die Deutung desselben.

Glaubige Schriftauslegung wird festhalten müssen, daß dieser Kampf jedenfalls als ein wirkliches Faktum in der unsichtbaren Welt dargestellt werden soll, und muß daher Erklärungen abweisen, wie z. B. die von Düsterdiek, daß dieses Gesicht eine idealisierende Darstellung des Sieges Christi über den Satan, oder die von Hengstenberg, daß er eine bildliche Darstellung der Wahrheit sei: Satans Macht ist als gebrochen anzusehen. Gegen solche und ähnliche Erklärungen streitet der Umstand, daß als unmittelbare Folge dieses Kampfs das Herabkommen Satans auf die Erde genannt ist, dieses aber als die Hauptursache der Erscheinung des Tiers hingestellt wird. Aber es fragt sich nun vornämlich, ob dieser Kampf wirklich ein übergeschichtliches Faktum der Letztzeit ist; hierüber gehen die Ansichten der bedeutendsten Ausleger aus-

einander. **Auberlen** reiht ihn unmittelbar an die 12, 5. erwähnte Erhöhung Christi; was der Herr selbst in Luc. 10, 18. prophetisch geschaut und was Paulus Kolosser 2, 15. als nächste Folge der Erhöhung ausspreche, das werde hier dem Johannes in einem Gesichte gezeigt; vor der Erhöhung Christi habe Satan noch als Verkläger im Himmel auftreten können (z. B. gegen Hiob und Josua Sach. 3), seit des Herrn Sieg vermöge aber diese Anklage nichts. In Kraft dieses Siegs überwinden die Glaubigen (das ενικησαν V. 11 sei ähnlich zu fassen wie 1 Joh. 5, 4.), desto größer sei der Zorn Satans, der seitdem die Gemeinde verfolge, auf Erden umhergehe und in der Luftregion herrsche. Das Folgende V. 12—17 reiht sich nach Auberlen unmittelbar an dieses übergeschichtliche Faktum an und geht, wie schon V. 6, welcher Vers vorausgegriffen hat, um in V. 14 wieder aufgenommen zu werden, auf die Zeiten der Kirche seit Christi Himmelfahrt. Daher gibt hier Auberlen eine kirchengeschichtliche Auslegung von V. 13 bis 17, indem er z. B. den Wasserstrom V. 15 deutet auf die Völkerwanderung, und die Erde auf das römische Reich (während umgekehrt Hengstenberg im Wasserstrom die römischen Christenverfolgungen, und in der Erde, die den Wasserstrom verschlingt, die Germanen angedeutet finden will).

Hofmann (u. a.) dagegen faßt den Kampf Michaels mit dem Drachen als ein Ereigniß der Letztzeit, aber mit der besonderen Modifikation, daß er in Michael den Engelfürsten des Volkes Israel findet, welchem daher auch allein der Sieg zukommen könne. Weil Israel die Stätte der Heilsverwirklichung sei, gelte ihm auch der Haß Satans, diesen Haß habe es zweimal zu erfahren, das erstemal bei der Geburt des Messias Kap. 12, 4., das anderemal vor der Wiederkunft Christi. Beide, obgleich geschichtlich getrennte Ereignisse, stünden hier nebeneinander. In V. 10 bis 12 aber findet Hofmann den Grund angegeben, warum Satan Israel nicht mehr verklagen könne, Röm. 11 sei erfüllt, Israel bekehrt, das Gesicht stelle dar die völlige Bewährtheit der Gemeinde des christlichen Israel in der Letztzeit, welche allein in das Millenium hinüber gerettet werde. Diese sei der Anfechtung Satans entnommen, er könne sie nur verfolgen, aber auch dieses sei fruchtlos, da der Herr diese Israelsgemeinde vor Satans Zorn berge

und dieser nun seinen Zorn gegen die Heiden-Christen wende (V. 17).

Christiani nun macht ohne Zweifel mit völligem Rechte gegen Hofmann geltend, 1) daß die Beziehung des Gesichts auf Israel allein sowol mit der Apokalypse als mit der ganzen Schrift in Widerspruch stehe; 2) daß es eine solche völlige Bewährtheit im diesseitigen Weltlauf nicht geben könne, — nicht die Bewährtheit aller Glieder, sondern die Verkürzung der Drangsal durch die Parusie des Herrn rettet die Gemeinde (Matth. 24, 22. f.); 3) daß Satans Anklage schon seit Christi Erhöhung gegen die wahren Glieder der Kirche erfolglos ist, weil sein Blut sie gerecht macht; (Röm. 8, 33.) wenn aber Satan auch jetzt schon die Brüder nicht mit Erfolg verklagen kann, wie sollten die Himmlischen dies erst am Ende der Tage rühmen! Aus diesen Gründen entscheidet sich Christiani für die Ansicht Auberlens, daß der Kampf Michaels nicht ein Faktum der Letztzeit ist, sondern als nächste Folge der Erhöhung Christi anzusehen ist, jedoch mit dem wesentlichen Unterschied, daß er V. 13—17 nicht wie Auberlen kirchengeschichtlich, sondern endgeschichtlich deutet. Dennoch dürfte die Grundanschauung Hofmanns von diesem Kampf als einem übergeschichtlichen Faktum der Letztzeit die richtige sein. Zwar wird unanfechtbar bleiben, was Christiani bei Punkt 1 gegen Hofmann geltend macht; denn die Gemeinde der Letztzeit ist keineswegs blos das bekehrte Israel; nicht minder wird er mit Punkt 2 Recht behalten. Aber man kann die spezielle Modifikation der Hofmann'schen Ansicht verwerfen und dennoch seine Grundanschauung festhalten. Oder könnte es denn 12, 12. wirklich heißen: „ειδως, οτι ολιγον καιρον εχει", wenn der Anfang des Herabkommens Satans auf die Erde in die Zeit der Erhöhung Christi fällt? Wenn Christiani sagt, dieses sei ebenso zu verstehen, wie das εν ταχει 1, 1., so scheint diese Auskunft doch wenig zutreffend. 1, 1. ist von dem Kommen des Herrn die Rede und es dürfte gewagt sein, diese Ausdrucksweise auch auf Satans Zeiten überzutragen. Der Ausdruck „ολιγος καιρος" erklärt sich vollständig, wenn das Geworfenwerden Satans auf die Erde in die Letztzeit fällt, an den Anfang der letzten kurzen antichristlichen Periode; er weist offenbar zurück auf 10, 6., wo gesagt wird, daß eben

mit der siebenten Posaune oder dem dritten Wehe kein χρονος mehr sein soll, d. h. der letzte sehr kurze χρονος unmittelbar vor der Parusie Christi eintritt. Ferner aber weist der Zusammenhang mit V. 13—17 darauf hin, daß V. 7—12 nur ein Ereigniß der Letztzeit enthalten kann. Christiani gibt selbst zu, daß V. 13—17 nicht kirchengeschichtlich, sondern endgeschichtlich zu deuten ist; faßt man aber den Kampf als nach Christi Erhöhung geschehen, so muß man bei V. 13 einen Sprung machen von ihr an in die Letztzeit hinein, was doch kaum annehmbar erscheint. Die Schwierigkeit, welche nach Christiani bei der Beziehung von V. 7—12 auf die Letztzeit darin liegt, daß Satan erst dann aufhören soll, Verkläger der Brüder zu sein, dürfte auf einfachem Wege zu lösen sein. Der Schwerpunkt liegt nicht sowol darin, daß das mit Erfolg begleitete Verklagen Satans aufhört mit seinem verworfen- und verstoßenwerden auf die Erde herab, sondern vor allem darin, daß der Verkläger aus seinem überweltlichen Machtrevier geworfen wird. Ein Verkläger der Brüder kann er bis dahin genannt werden, denn das ist und bleibt er, auch wenn sein Verklagen der Glaubigen keinen Erfolg vor Gott hat; die Glaubigen überwinden sein Verklagen mit des Lammes Blut, sie müssen es immer wieder überwinden auf Erden, so lange sie im Leib der Sünde wohnen. Mit seinem Verstoßenwerden aus seinem überweltlichen Machtrevier hört nicht sowol sein mit Erfolg begleitetes Verklagen auf, sondern überhaupt das Recht, die Brüder zu verklagen, Gott gegenüber. Der Hauptstützpunkt aber für die Grundanschauung Hofmanns ist in der Struktur der Apokalypse zu suchen. Das Hinabkommen Satans auf die Erde ist das dritte Wehe 12, 12., deutlich wird aber Vers 9 als nächste Folge des Kampfes Michaels mit dem Drachen eben dies bezeichnet, daß Satan auf die Erde geworfen wird. So gewiß nun das erste und zweite Wehe Ereignisse der Letztzeit andeuten, so gewiß auch das dritte Wehe, und demnach auch dasjenige, wodurch dieses dritte Wehe unmittelbar herbeigeführt wird. Als einer der Hauptvertreter des Gruppensystems (nach welchem bei 8, 1., 11, 15—18., 14, 20., 16, 17. jedesmal die Parusie Christi als eintretend zu denken ist, also jede Gruppe bis zur Parusie Christi führt) läßt nun freilich Christiani bei dem siebenten Posaunenstoß 11, 15—18.

die Parusie Christi eintreten und mit Kap. 12 (bis 14) eine neue Gruppe beginnen. Das dritte Wehe, das V. 14 angekündigt ist, fiele also zusammen mit der Parusie des Herrn. Allein die Parusie Christi kann unmöglich dem ersten und zweiten Wehe als das dritte angereiht werden; es unterscheidet sich in eminentem Sinn von allen vorangehenden Gerichten. Zudem erscheint V. 15 zunächst ein himmlischer Lobgesang und wird kein Wehe genannt, während man, nachdem das erste und zweite Wehe genannt ist, auch die ausdrückliche Nennung des dritten erwartet. Dieser Erwartung entspricht 12, 12. „*ουαι τη γη οτι κατεβη ο διαβολος προς υμας*". Daß eben hier das dritte Wehe zu suchen ist, geht auch daraus deutlich hervor, daß die Apokalypse die drei Wehe offenbar als gleichartig zusammenfaßt 9, 12. und 11, 14., ganz entsprechend dem Charakter derselben, nach welchem in ihnen gegenüber den vier ersten Posaunengerichten ein immer intensiveres Hereinwirken der unteren Welt in die sichtbare sich ausprägt. Den Höhepunkt erreicht dieses Hereinwirken darin, daß Satan selbst auf die Erde kommt im dritten Wehe; ebendaher beginnt mit diesem die eigentlich antichristliche Zeit, die Zeit des Tiers, dem Satan seine Macht gibt.

(Schluß folgt.)



Druck von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

Darstellung und Beurteilung der Ritschl'schen Theologie.

Von Pfarrer **Haug** in Strümpfelbach.

(Fortsetzung.)[1]

Wir sind es dem Ritschl'schen System schuldig, daß wir es zuerst zu möglichst vollständigem Ausdruck kommen lassen, und hören darum, nach den Grundbegriffen dieser Theologie, als zweite Voraussetzung der Rechtfertigungslehre nächst Ritschl's Lehre von Gott

b. die Lehre von der Sünde.

Um uns zuerst in der hl. Schrift zu orientieren, so war nach R. der alttestamentliche Standpunkt der, daß dort die Sünde keineswegs als notwendige Zutat der natürlichen menschlichen Endlichkeit betrachtet wird, sondern nur in bestimmtem Bezug auf Gottes Bund mit Israel hervortritt. Die Sündenvergebung ist beschränkt, hat nur indirekte und momentane Geltung. Daneben aber bekundet sich im Alten Testament eine Freudigkeit, welche sich bewußt ist, die Wege des Herrn eingehalten, keine Schuld begangen zu haben. Erst dem Neuen Bund ist allgemeinere Sündenvergebung für das Volk vorbehalten. (Rechtf. u. V. 2, 58 ff.) Uebrigens steht Jesus selbst noch auf dem Standpunkt des Alten Testaments im Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner, wornach Sündenvergebung durch Buße erwirkt wird. Auch er scheint in den Makarismen der Bergpredigt die allgemeine Sündhaftigkeit einzuschränken; Menschen mit gottgefälliger Gesinnung werden ja hier vorausgesetzt, das Hungern und Dürsten bezeichnet keine sittliche Unvollkommenheit, die Sinnesänderung, auch Sündenvergeb-

[1] Vrgl. Theol. Studien 1884, 2. Heft, S. 112—138.

ung ist da schon betätigt. (2, 30 ff.) Dagegen will Jesus nichts davon wissen, daß mit der Sündenvergebung Aufhebung von sogenannten Strafübeln eintrete, wie das die Propheten geweissagt hatten: einen solchen Zusammenhang kennt Jesus gar nicht. (2, 60.) Die Sündenvergebung oder Nichtanrechnung bezieht sich auch im Neuen Testament durchaus nur auf die Mehrheit einzelner Verfehlungen, selbst 1 Petr. 1, 18. meint der Apostel nur die Zusammenfassung aller aktiven Sünden. Nie setzt auch Paulus eine allgemeine Sündhaftigkeit in Beziehung zur Sündenvergebung durch Christum, vgl. Röm. 5, 16. Auch ist nur die bestimmte Sünde der αγνοια zur Vergebung geeignet, 2, 241 ff.

Darnach entwickelt R. seine Lehre von der Sünde. Luther stellt in seinem Schmalkaldischen Bekenntniß (III, 1.) den Begriff der Erbsünde so hin, als wäre das ein Glaubensartikel, an den man, wie an Gott u. s. w. zu glauben hätte! Wir haben aber überhaupt an keine bestimmte Auffassung der Sünde zu glauben, welche außerhalb der christlichen Erfahrung fiele. 3, 305. Augustin bildete den Begriff der Erbsünde als Folgerung aus dem sakramentalen Wert der Kindertaufe; diese Ueberlieferung wurde herrschend. Statt dessen haben wir die ursprüngliche richtige Anschauung Luthers und Calvins zu verfolgen, daß die rechte Erkenntniß der Sünde aus der Liebe zum Guten, daher nur aus dem Evangelium, nicht aus dem Gesetz komme. Sonst müßte ja jeder Christ auf die Methode des Bußkampfs verpflichtet werden, die doch entweder zu Verzweiflung oder Heuchelei führt. 306 f. Der Begriff von Sünde ist auch nicht wie in der überlieferten Dogmatik zu bestimmen aus dem Gegensatz einer angeblichen justitia originalis des Menschen, wovon ja die Urkunde der Genesis teils keine Spur, teils das Gegenteil sagt; auch Paulus weiß davon nichts, wenn er den ersten und den zweiten Adam 1 Kor. 15 einander gegenüberstellt. Bei jener Auffassung stünde Christi Person als eine unregelmäßige Erscheinung in der Menschengeschichte. Nein wir erkennen das Gegenteil der Sünde aus dem christlichen Lebensideal, wie es auch in Christo sich darstellt; sie ist demnach Mißtrauen und Gleichgiltigkeit gegen Gott, wozu die concupiscentia nur abgeleiteter Weise hinzutritt. Die Sünde ist auf sittlichem Gebiet Selbstsucht, die sich auf untergeordnete Güter

richtet, ohne das Gute überhaupt zu verneinen. (3, 307 ff.) Subjekt der Sünde ist die Menschheit als Summe aller Einzelnen, welche ihr selbstsüchtiges Handeln in unmeßbare Wechselwirkung mit allen andern versetzt. Die orthodoxe Dogmatik denkt immer nur an die Erbsünde und die Thatsünde der Einzelnen. Im Gegensatz zur Lehre von der Erbsünde ist zu betonen: je nach der Richtung seiner Handlungen entwickelt sich der Wille zum guten oder bösen Charakter. Nur so sind wir 1) vor uns selbst verantwortlich für das Böse; auch Kant's „radikales Böse" dürfte so als Resultat empirischer Willensbestimmung der Selbstverantwortung unterstellt werden; 2) nur so ist Erziehung möglich, wenn stehende Unart und böse Neigung als Produkte der Willensakte erkannt werden. „Unter dem Gesichtspunkt der Erbsünde ist gar keine Erziehung denkbar." 3) Nur so sind die notwendigen Stufenunterschiede des Bösen zu begreifen, während bei der Satzung der Erbsünde alle Menschen gleich hohen Grad des sündlichen Hanges haben. 3, 311 ff., vgl. auch Theol. u. Metaph. 57: es ist nicht hinter den einzelnen Akten ein unverständlicher Allgemeinbegriff von Sünde als wirklich zu setzen; denn ein passiv ererbter Zustand kann nicht als Sünde gedacht werden.

Alle Stufen habitueller Sünde rechnen wir ein in die unübersehbare Verflechtung des sündigen Handelns, indem wir uns ein Reich der Sünde vorstellen. Ein Verdienst Schleiermachers bleibt es, daß er den Gedanken von gemeinsamer Sünde, in die alle einzelnen Sünden einzurechnen sind, gebildet hat; nur schade, daß er diesen Begriff unter den überlieferten Titel der Erbsünde unterschob! Luther adoptirt die Lehre von der Erbsünde eben als Grund zur Ausschließung menschlichen Verdienstes und natürlicher Willensfreiheit. Darin aber liegt einerseits eine Uebertreibung des Sündenbegriffs: zur Bestreitung menschlichen Verdienstes vor Gott verhält sich die Behauptung der Erbsünde gerade so zweckmäßig wie ein Feldstein zur Tötung einer Mücke. Andrerseits liegt in der Lehre von der Erbsünde eine Abschwächung des Sündenbegriffs, sofern dieselbe vielmehr die Schwäche als die Schuld der Menschen beweist. Die Behauptung der Erbsünde als naturnotwendigen Hanges zum äußersten Widerspruch gegen das Gute wird durch die praktische Selbstbeurteilung unsrer eignen

Sünde stets widerlegt. Auch die Schriftlehre beweist nichts dafür: Psalm 51, 7. ist nur ganz individuelles Bekenntniß. Eph. 2, 3. bezieht sich auf das frühere aktive Sündigen der jetzt göttlich gesinnten Christen. Augustins Auslegung von Röm. 5, 12. endlich ist ja falsch; über V. 12 u. 19 sind die Ausleger noch so uneinig, daß darauf kein Dogma gegründet werden kann. Deutlich sagt aber Paulus hier von Uebertragung der Sünde durch die Zeugung kein Wort; klar ist dagegen, daß in Folge von Adams Uebertretung das allgemeine Sterben als göttlich geordnetes Verhängniß, wie ein Strafurteil von Paulus betrachtet wird; das Sündigen der Einzelnen folgt erst nach (so auch Dietzsch). Bei alle dem spricht es Paulus doch eben nicht aus, daß die Sünde anders als durch aktives Sündigen allen Nachkommen allgemein würde. (Rechtf. u. V. 3, 314 ff.) Die Sünde ist also keine Einheit aus einem Prinzip, sondern nur Collektiveinheit der einzelnen Handlungen und Neigungen. Das „Gesetz der Sünde" folgt aber aus der Rückwirkung jedes Willensakts auf die Willenskraft. Aus einem abgestuften Maß von Unwissenheit und Eigensinn kann sich das σκανδαλον entwickeln, dessen dogmatischer Begriff seit Chemnitz aus der Theologie verschwunden ist, aber gegenwärtig wieder eingeschärft werden dürfte bei dem Blick auf die Lage der kirchlichen Parteien. 324 ff.

Das Uebel, welches Schleiermacher in nächste Verbindung mit der Sünde bringt und durchaus als göttliche Strafe auffaßt, hat an sich keine religiöse Beziehung; denn das Uebel bedeutet Hemmungen unserer Freiheit, geht nicht auf unsre Abhängigkeit von Gott. Die zweierlei Uebel, wie sie Schleiermacher unterscheidet, gesellige oder unmittelbare und natürliche oder mittelbare, sind nicht coordinirt: Haß, Verleumdung werden gesellige Uebel nur, indem sie Naturereignisse werden. Der Begriff der natürlichen Hemmung aber ist nur von unsrem Urteil abhängig: ob ich durch Verleumdung 2c. in der Freiheit gekränkt werde, ist ganz subjektiv zu entscheiden. Körperliche Leiden empfindet der eine noch als Uebel, der andre dank seiner Willenskraft oder Gewohnheit nicht mehr. Der Begriff der Sünde richtet sich nach der religiösen Schätzung des Sittengesetzes, der des Uebels nach dem relativen Maß der Freiheit. Uebel können

zu Gütern und Mitteln des sittlich Guten werden, Sünden niemals. Für den Gläubigen fällt der Strafwert der Uebel weg, selbst der Tod wird ihm ein Befreiungsmittel. Spezifisch religiöses Schuldgefühl gehört dazu, um ein Uebel als göttliche Strafe zu beurteilen. Schleiermacher adoptirt den alten Satz, daß alles Uebel Strafe der Sünde sei, insofern, als er das Ganze des Uebels auf die Gesammttat der Sünde bezieht. Allein durch die Sünde ist keineswegs das Verhältniß der Welt zum Menschen ein ganz andres geworden. Im Schuldgefühl können wir uns die Uebel als Strafen zuschreiben, aber nicht anderen. Nach Jesu Vorgang sollte der durch die Dogmatik übel beratene Eifer es nicht unternehmen, besondere Kalamitäten zu Strafpredigten zu verwerten. Den Christen will Gott durch solches zu Geduld, Demut und werktätigem Gemeinsinn erziehen. 326. ff. Den Tod hat Paulus allgemein als Folge der ersten Sünde dargestellt; sonst aber ist für die ewige Lebensgewißheit des Christen der Tod keineswegs der reine Gegensatz eines zweck- und werthvollen Lebens, Röm. 14, 8.; darum kann die erstere Todesanschauung des Paulus doch keineswegs als theologische Regel gelten. Die christliche Weltanschauung bedarf gar kein Urteil über die Herkunft des Todesverhängnisses: ob wir es als Naturordnung oder als Folge der Sünde ansehen, ist für uns gleichgiltig, „weil ja keinenfalls der Tod Folge unsrer eignen Sünde ist." Daß der Tod, wie im Alten Testament das zwecklose Ende des persönlichen Lebens bedeute, darf die Theologie ja nicht zugeben, um nur das als göttliche Ordnung zu behaupten, was an der ewig erwählten Gottesgemeinde sich darstellt. Unmöglich können wir zwei widersprechende Beschlüsse Gottes behaupten, einerseits allgemeine Verdammniß, anderseits Herstellung eines Teils der Menschen zum Leben. Juden und Heiden stehen unter einerlei weitgreifender Heilsabsicht. Röm. 11, 32. (333 ff.)

Haben wir zugegeben, daß wenigere Uebel bei religiösem Schuldgefühl auf göttliche Absicht der Strafe zurückgeführt werden können, so müssen wir dies doch näher umschränken. Weil die Religion keine Rechtsgemeinschaft, ist im Christenthum auch die Anwendung des rechtlichen Strafbegriffs auf gewisse Uebel unrichtig. Im rein religiösen Sinn ist nur die Verminderung

des Rechtes der Gotteskindschaft als göttliche Strafe anzunehmen. Das ungelöste Schuldgefühl ist eben die Strafe selbst, wogegen äußere Strafübel untergeordnet sind. Ja der Strafzustand der ganzen vorchristlichen Menschheit, das Todesverhängniß bei Paulus, bedeutet eben ihre Fernehaltung von Gottes Gemeinschaft. Ungenau verfährt aber dabei Paulus, wenn er allgemeinen Strafzustand behauptet vor der persönlichen Verschuldung. 336. ff. Schleiermacher überschreitet seine Kompetenz als christlicher Dogmatiker, indem er wenigstens das Gesamtübel in der Welt sich decken läßt mit der Gesamtheit der Sünde. Das geht über alle unsre Erfahrung hinaus. Christi Jünger sollen bei den Uebeln nicht fragen nach einem Zusammenhang mit der Sünde. Wissen wir auch, daß unser Endzweck im Gottesreich erreicht wird, so haben wir weiter gar nicht zu urteilen, ob Gott die übrige Menschheit, sei es als schuldige oder unschuldige, verdammt habe. 342. ff. Jedenfalls ist ein bedeutender Stufenunterschied zwischen Sünde als Unwissenheit und Sünde als letzter bewußter Entscheidung wider das Gute. Die Unwissenheit ist nach der Erfahrung an Kindern ein bedeutsamer Faktor für Entstehung und Entwicklung der Sünde. Kinder müssen das Gute erst schätzen lernen, von Hause aus sind sie zur Auffassung des Guten unfähig. Freilich ist dabei nicht einzusehen, warum die Sünde sein muß; die Unwissenheit erklärt sie nicht ganz; die Möglichkeit einer sündlosen Lebensentwicklung ist weder a priori noch aus Erfahrung zu bestreiten. Eine angeborene Sünde dagegen könnte nur Unwissenheit sein; wie aber letztere ein sündiger Hang sein könne vor aller eignen Willensbethätigung, ist unbegreiflich. Ueber die Sünde zu urteilen steht überhaupt allein Gott zu und nach seinem Maßstab erscheint wohl vieles als Unwissenheit, was Menschen als Habitus der Verstockung ansehen. Hüten müssen wir uns aber, die Sünde, dieses Gegenteil des Guten, als zweckmäßiges Glied göttlicher Weltordnung zu bezeichnen. Wir dürfen auch nicht mit Schleiermacher die Sünde von Gottes Standpunkt als noch nicht erreichte Vollkommenheit, von unsrem Standpunkt als Sünde hinstellen (damit wir uns nach Erlösung sehnen). Denn unsre theologische Ansicht darf doch nicht der religiösen, der göttlichen Anschauung

widersprechen. Gott aber liebt die Sünder, beurteilt darum ihren Wert nicht endgiltig nach der besondern Stufe unvollkommener Sünde; sie sind Gegenstand seiner Liebe, so gewiß Vater- und Mutterliebe, vollends christliche Feindesliebe nicht ermüden darf. Im Einzelnen und Ganzen Objekte der Erlösung, betrachtet Gott die Sünder nicht als endgiltig seinem Willen widersprechende, sondern nur als unwissend irrende. 350 ff.

c. Die Lehre von der Person und dem Lebenswerke Christi.

Jesus hat ein bis dahin nicht dagewesenes religiöses Verhältniß zu Gott erlebt und seine Jünger in dieselbe religiöse Welt- und Selbstbeurteilung einzuführen beabsichtigt; er bedeutet also für die Jünger mehr als nur die Veranlassung ihrer Religion und die Gesetzgebung ihres Handelns. Nur aus der anregenden und Richtung gebenden Kraft dieser Person heraus sind auch wir im Stand, in dieselbe Stellung zu Gott zu treten, (wie dies Matth. 17, 26. und besonders Joh. 17, 21.—23. andeutet), und zur Gewinnung des ewigen Lebens wie Christus unsern Wert und Herrschaft gegenüber der Welt zu behaupten. Christus lehnt alle Bestimmungsgründe von sich ab, welche partikular, weltlich, daher untergöttlicher Art sind. Er anerkennt die allgemeinste sittliche Aufgabe, die Verbindung der Menschen durch die Liebe um Gottes willen. Einzig steht Christus aber auch da als Träger der endgiltigen Offenbarung Gottes. Gegen die ähnliche Konkurrenz Muhameds aber grenzt sich der Anspruch Christi dadurch ab, daß er sein persönliches Leben auf Grund seiner Stellung zu Gott in der Machtübung über die Welt durchgeführt und eine ihm entsprechende Gemeinde gegründet hat. Nicht in statutarischem Gesetz wie Muhamed hält er das Ziel des ewigen Lebens vor, sondern in Form persönlicher Freiheit. Als vollendetem Offenbarer Gottes und offenbarem Urbild geistiger Weltbeherrschung wird ihm das Prädikat der Gottheit gegeben. 3, 358. ff. Dabei dürfen wir denken an die alte griechisch-katholische Formel, daß Gott Mensch wurde, damit der Mensch Gott würde. Im Abendland wiederholt, klingt dieser Gedanke auch noch bei Luther durch, sofern wir durch Christi

Geburt „Gottes Geschlecht“ geworden sein sollen; auch die Mystik redet von Vergottung der Menschen. Gleichwohl wurde doch immer mehr bei der Gottheit Christi an seinen Abstand gegen die Christen gedacht, weil seit Augustin die menschliche Persönlichkeit Christi und deren Thätigkeit als Gott und Menschen vermittelnd betont wurde. Aber was ist ein solches Bekenntnis der Gottheit Christi wert, wenn doch die Theologie gestehen muß, keine wirkliche Erkenntniß davon zu gewinnen, und wenn die Andacht [im Pietismus] sich anderseits zu Christo stellt, als käme ihm Gottheit gar nicht zu!

Luthers kleiner Katechismus bietet keinen so von selbst verständlichen Maßstab dar: seine Erklärung „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren“ stimmt nicht mit altkirchlicher Vorschrift. Denn Maria heißt dort θεοτοκος, weil sie Christus auch unter dem Attribut seiner Gottheit gebar; das hat Luther unterschlagen. Ist Christus nicht auch als Gott von Maria geboren, so ist seine Gottheit nur ein ewiger (ideeller) Hintergrund, nicht aber Inhalt der geschichtlichen Person. Dieses Attribut Christi hat aber im Katechismus die Bedeutung eines Nebenprädikats Christi, der als „mein Herr“ bezeichnet ist: in letzterer Wertschätzung haben wir das eigentliche Bekenntnis seiner Gottheit. Daß Christus wahrer Gott vom Vater in Ewigkeit geboren sei, das ist wissenschaftliche Erkenntniß; aber daß er mein Herr ist, das ist Glaube der Christengemeinde, — also zwei Deutungen von Christi Gottheit, deren letztere die wichtigere ist. Die religiöse Wertschätzung Christi knüpft auch Luther effektiv an die Bedeutung seines menschlichen Wertes für die Gemeinde. Er weiß sich eins mit Melanchthons Erklärung Loci th. 1521: Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod scholastici docent ejus naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias, in quem usum carnem induerit et cruci affixus sit Christus, quid proderit ejus historiam novisse? etc. Aehnlich Apol. conf. Aug. II. 101: Quid est notitia Christi nisi nosse beneficia Christi, promissiones quas per evangelium sparsit in mundum etc. Weder hier noch wo er die Anrufung der Heiligen beurteilt, gebraucht Melanchthon

die Formel von der ewigen Gottheit in Christo. Gewiß aber hat er doch die Gottheit Christi nicht leugnen wollen: also muß bei ihm dieses Attribut gerade im Heilswerk Christi erkannt werden. (vgl. die ähnlichen Aussprüche Luthers über den Begriff von Gott selbst oben S. 127). Damit ist keineswegs Christus als „bloßer Mensch“ dargestellt, wie auch Ritschl diese Behauptung von sich selbst durchaus ablehnt, und noch nicht einmal einen seiner Gegner so als eine bloße Naturgröße bezeichnen möchte.

Schleiermacher bezeichnet die Sendung Christi als Vollendung der Menschenschöpfung durch Gott. Allein grenzt man so die Schöpfung gegen die Erhaltung und Leitung ab, so scheint dieselbe auf Jesu Geburt zuzutreffen und in ihr erschöpft zu sein; und doch kann Jesus als geboren von keinem Menschen unterschieden werden. Seinen einzigen Wert hat Jesus in der Weise, wie er seine geistigen Anlagen durch sein unvergleichliches Selbstbewußtsein und Willenskraft beherrscht und vollendet. Sofern diese seine Entwicklung nun umfaßt ist durch ein eigentümliches Wirken Gottes an ihm, erkennen wir in ihm eine Bewährung göttlichen Schaffens. 3, 308 f.

Ist nun Christus durch sein Heilswerk mein Herr, ehre ich ihn als meinen Gott, weil ich der Kraft seiner Wohlthat vertraue, so ist das ein direktes Werturteil, nicht unintereſſirtes wissenschaftliches Erkennen, wie die chalcedonensische Formel. Die Gegner aber wissen religiöses und wissenschaftliches Erkennen nicht zu unterscheiden. Erst müssen wir doch Christi offenbare Gottheit nachweisen, ehe wir auf seine ewige Gottheit reflektiren. Der Gedanke des ewig von Gott gezeugten Wortes steht den Gegnern nur durch Tradition fest, nicht durch Gründe; und dennoch sollen wir in jener Formel die Gottheit Christi zuallererst bekennen, obgleich sie in Christi Wirken auf uns nicht nachgewiesen werden kann! 3, 362. ff.

Es führt uns dies übrigens vom religiösen Standpunkt, von welchem wir die Gottheit Christi bisher beleuchtet, sofort weiter dazu, sie auch noch als theologisches Problem ins Auge zu fassen. Dabei betrachten wir aber wieder die Lehrordnung der Kirche nicht als knappes Exerzierreglement, das in sich einhellig und einfach wäre. Die Formeln der symbolischen Bücher sollen

keineswegs die Grenze theologischen Erkennens bilden, sondern nur die Verkürzung des Erkenntnißproblems abwehren. vgl. 2, 18. Unrichtige Voraussetzung ist auch, daß aus dem Neuen Testament eine einhellige Lehre von Christi Gottheit resultire. Am wenigsten ist in Christi Reden eine solche Lehre zu entdecken: es liegt da nur der Ausdruck der Anerkennung vor, welche die Gemeinde ihrem Stifter widmet. Doch legen wir auch zunächst Aussprüche Jesu zu Grunde, so bezeichnet er sich öfters als den, welcher allein Gott als seinen Vater erkennt, und umgekehrt den Vater als den, welcher allein den Sohn erkennt. Diese Solidarität ist aber vorausbestimmt durch die Liebe zwischen Vater und Sohn, in welcher dieser sein Wesen hat. In Jesu Taufe haben wir die Gleichgeltung von Sohnschaft und Geliebtsein, und die vorausgehende Willensbestimmung Gottes als Vaters als Grund der Gottessohnschaft zusammengefaßt. (2, 96. f.) Jesus setzt selbst die Liebe Gottes als den Grund seiner Persönlichkeit und seines Wirkens voraus; Bedingung hiefür aber ist, daß er Gottes Gebote hält bis zur Aufopferung seines Lebens. 2, 41. Bei den johanneischen Reden von Christi Einheit mit Gott ist von der klaren Stelle Joh. 4, 34. auszugehen: „das Mittel meiner Selbsterhaltung ist die Ausführung des Werkes Gottes". Das Personleben haftet am geistigen Wirken, und an nichts anderem; es gilt der ethische Gesichtspunkt: Christi Lebenswerk ist Gottes Werk. Wir haben nicht zu versuchen, daß wir dahinter kommen, wie es so geworden ist; solches ist überflüssig, weil erfolglos, daher auch schädlich. (Theol. u. Metaph. 28 f.) Schon Calvin hat zu Joh. 10, 30. dagegen protestirt, Dogmatisches einzulegen: Abusi sunt hoc loco veteres, ut probarent Christum esse patri homousion. Neque enim Christus de unitate substantiæ disputat, sed de consensu quem cum patre habet (ebendas. 22.). Trotzdem wird gewöhnlich die Erkenntniß von Christo einem Allgemeinbegriff von seiner präexistenten Gottheit untergeordnet, dessen Incongruenz mit dem Evangelium Johannis feststeht. Man behauptet seine fertige Person zu begreifen, bevor sie in ihrem eigentümlichen Wirken angeschaut ist (ebendas. 39.).

Will man nun aber bei den Aposteln eine Präexistenz Christi finden, so ist das eben Folgerung aus ihrer Gewißheit des

Glaubens an ihn als gegenwärtigen Herrn und Gott; eine systematische Entwicklung vom präexistenten zum postexistenten Christus bei ihnen finden wollen, heißt die biblische Theologie verderben. (Rechtf. u. V. 2, 22.). In Wirklichkeit bezeichnet die Mehrzahl der Apostel Christum als *κυριος*, sofern er jetzt in der Erhöhung Weltbeherrscher ist. Ursprünglicher aber ist die Beziehung des *κυριος* auf die Gemeinde als deren Haupt. Als Subjekt des Gehorsams ist er auch Offenbarung Gottes; das dürfte auch der Sinn sein von Phil. 2, 6. *εν μορφη θεου υπαρχων*. Was über diese praktische Bedeutung hinausgeht, gehört ins Gebiet der *γνωσις*, die vielmehr Aufgaben stellt als löst. Wenn 1. Kor. 8, 6. vom Herrn Jesu Christo gesagt ist, daß durch ihn alles geschaffen sei, so ist damit eben der erhöhte Herr als Mittelgrund der Schöpfung bezeichnet, nicht der präexistente, von dem keine Rede ist. *πρωτοτοκος πασης κτισεως* und *προ παντων* ist ja nicht von zeitlicher Priorität zu verstehen, sondern von Christi Wert als Ebenbild Gottes und Haupt der Gemeinde. In Gottes Absicht steht der Sohn als höherer Zweck über und vor der Welt. 1 Petri 1, 20. Eph. 1, 4. Hebr. 1, 1.—3. (Rechtf. u. V. 3, 370. ff.) Johannes sodann im Eingang seines Evangeliums sagt uns, daß das Offenbarungswort, das Gott ist, in Christo menschliche Person geworden ist; so beurteilt er die geschichtliche Erscheinung Christi nach ihrem moralischen Eindruck auf die Jünger. Die andern Apostel heben die ewige Bedeutung von Christi Person für Gott und daher auch seine gegenwärtige Erhebung über die Welt hervor. Christus wird in der moralischen Verbindung mit seiner Gemeinde als Endzweck der Welt offenbar. Eine Auktorität nun, welche durch ihre sittliche Lebensführung alle andern Maßstäbe sich unterordnet, und alles menschliche Vertrauen auf Gott vollkommen regelt, hat den Wert der Gottheit. Daß diese Art eines religiösen Menschen und Religionsstifters von einem Mann wie D. Fr. Strauß freilich nicht erkannt werden kann, wenn er den Gedanken von Gott einfach suspendirt, ist ja natürlich. „Wollte doch nur jemand, der alle Musik für unangenehmes Geräusch hält, sich der Biographie und Beurteilung Mozarts annehmen! Das wäre der richtige Spiegel für solche atheistische Religionsgeschichte." 3, 375. ff.

Das überlieferte Schema von den *drei Aemtern Christi* (schon ein unglücklicher Ausdruck, weil es sich in Gottes Reich nicht um Rechtstitel handelt) ist nur ein Versuch, seine Bedeutung für die glaubige Gemeinde möglichst vollständig zu begreifen; aber *es erschöpft die in sich einheitliche Sache nicht.* Die Wahrhaftigkeit und Weisheit der Rede Christi ist ein Glied seines Gehorsams gegen Gott und wieder ist seine „Gnade und Treue" (Joh. 1, 17.) ein Glied seines prophetischen Geschäftes. So wenig für das königliche Geschäft Christi ein besonderer Stoff neben dem priesterlichen und prophetischen Wirken erwiesen werden kann, so wenig kann auch beiden letzteren je ein besonderer Stoff des Lebens Christi zugeteilt werden. Allerdings lassen sich diese beiden nicht auf einander reduciren, aber bilden eben die Einheit des opus mediatorium, des Lebenswerkes Christi. Das königliche Wirken Christi findet seine Erscheinung nur in seiner deutlichen Absicht, die Gemeinde des Gottesreiches zu gründen und zum Ziel zu leiten. 3, 386. ff. Ein *oberflächlicher Formalismus* zeigt sich auch in der *Unterscheidung der zwei Stände Christi,* indem ja doch im status exaltationis alles als Fortwirkung des status exinanitionis vorgestellt werden muß. So muß die Wirkung seines Königtums schon im prophetischen und priesterlichen Wirken nachgewiesen werden. Christus muß durchaus in der permanenten Wirkung seiner geschichtlichen Erscheinung vorgestellt werden. 3, 400. ff.

In seiner *religiösen Selbstbeurteilung* erkennt *Jesus* sein Leben als das Mittel der vollständigen *Selbstoffenbarung Gottes*; und so urteilt auch Johannes im Glauben an den göttlichen Wert Christi, daß die göttliche Offenbarung in ihm menschliche Person ist. *Aber die persönliche menschliche Selbständigkeit* Christi dürfen wir darum nicht aufgeben, solange wir nicht seine dauernde besondere Abhängigkeit von Gott in ihm von Gottes Standpunkt erkennen; und dazu sind wir nicht im Stand. Also wenn wir vom religiösen Standpunkt sagen: Gott ist mit Christo, ja in ihm, sein Werk ist Gottes Werk ꝛc. — so müssen wir notwendig wieder mit Urteilen *abwechseln*, welche die *ethische Selbständigkeit* und menschliche Freiheit Christi wahren. Es verhält sich hier ganz so, wie wenn wir mit Phil. 2, 13.

Hebr. 13, 21. religiös urteilen, daß Gott in uns alles wirken muß — und hernach doch ethisch all das aus den Gesetzen menschlicher Freiheit verstehen. Wissenschaftlich erkennen werden wir also das in Christo religiös Angeschaute nur, wenn wir seine Lebenserscheinung in der Form des menschlichen Ich in ihrem Zusammenhang nach ethischen Gesetzen beurteilen. 403. ff. Grundbedingung dieser ethischen Beurteilung Jesu ist, daß er, was er war und wirkte, in erster Linie für sich ist. Die alten Theologen dagegen fanden im Gehorsam Christi nur eine Stellvertretung für uns. Wie stimmt diese egoistisch gefärbte Betrachtung mit Jesu Selbstdarstellung namentlich bei Johannes? Nur wenn das Leiden durch die Geduld zu einer Art des Thuns wird, hat es ethische Bedeutung; und auch das leistet Christus zunächst für sich in seinem sittlichen Beruf durch Geduld gegenüber allen Leiden, welche die Leiter seines Volkes über ihn bringen. Er eignet sich dieselben sittlich an in seiner Berufstreue bis zum Tod; der gewaltsame Tod war nach Gottes Ordnung unumgängliche Bewährung seines Berufs. Darin fühlt Christus freudig seine Uebereinstimmung mit Gott und mit sich, und seine geistige Selbsterhaltung bewährt sich in deutlicher Aussicht auf ihre Fortdauer über den Tod hinaus. So steht Christus in seinem Beruf ebenso abhängig von Gott, wie selbständig gegen alle Welt. 410. ff.

Dieses pflichtmäßige Dienen im Gehorsam gegen Gott ist nun gerade die Form der Herrschaft, welche Christus über die Menschen erwirbt und ausübt. In stetiger Liebe erkennt er die höchste Bestimmung der Menschen als Ziel seines Wirkens, die Gründung des Gottesreiches als seinen Beruf. Und darin wird ja auch der wesentliche Wille Gottes des Vaters offenbar. Das Wesen Gottes, als Geist, Wille und insbesondere Liebe, worauf auch der Mensch angelegt ist, kann im Menschen wirksam werden; hingegen kann die Stellung Gottes zur Welt, sofern er sie erschafft und leitet, direkt nicht im Menschenleben (als einem Teil der Welt) zur Erscheinung kommen. Hat Christus nun das Gottesreich als Endzweck der Welt gegründet, so ist ihm, in welchem Gott wirksam ist, die ganze Welt untergeordnet; aber seine Wunderkraft ist nicht Herr über den ganzen Mechanismus

der Welt, wie das die Prophetie erwartet hatte, sondern hat in seinem Beruf einen viel engeren Spielraum. Marc. 6, 5. 6. Matth. 12, 28. Zudem vermögen wir in den evangelischen Berichten keine Regel darüber zu finden, wie weit sich seine Macht über die äußere Natur erstreckte; im allgemeinen ist er von den Bedingungen des menschlichen Lebens abhängig. Wegen Mangels an Mitteln der Erklärung ist dieses Gebiet nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geeignet. Davon aber bleibt unberührt seine Machtstellung über der Welt, welche ihre Anwendung auch auf seine Gemeinde findet, entsprechend dem Wort Marc. 8, 35., vgl. 1 Kor. 3, 21—23. Röm. 8, 38. f. In dieser positiven Freiheit des Christen handelt es sich nicht um Wirkungen materieller Veränderung, sondern um veränderte Schätzung des Lebens: dem übernatürlichen Endzweck Gottes wird alles untergeordnet; auch in der Niedrigkeit erfährt der Christ eine Erhabenheit, einen Reichtum in seinem Glauben, fühlt die Versöhnung mit Gott in der Macht über die Welt. 419. ff.

Christus erhebt sich über die partikularen Schranken seines Daseins durch seinen universellen Gesichtskreis und religiöse Unabhängigkeit, ein Maß innerer Freiheit, wie es selbst der Heidenapostel nicht erreicht hat: vgl. Röm. 11, 25., wo Paulus der Erwartung Christi widerspricht. Die eigentliche Probe seiner Macht über die Welt aber ist immer wieder seine Geduld im Leiden. Durch seinen berufstreuen Entschluß, auch das Aeußerste von der Welt geduldig über sich zu nehmen, hat er die Welt überwunden. Indem er in die Hemmungen durch die Welt als göttliche Fügungen einwilligt, unterwirft er sich dieselbe kraft seines Verhältnisses zu Gott. Die Zweckmäßigkeit des unschuldigen Leidens für die Gemeinde deckt sich mit der weisen Leitung der Welt darum, weil die Gemeinde Gottes Endzweck ist. Die Vorstellung von Christi Gottheit ist auch erst aus der Gemeinde hervorgegangen, Christus war nicht in der Lage, sich so zu bezeichnen. Als geschichtlicher Urheber unserer Gemeinschaft mit Gott und mit einander ist Christus notwendig der einzige in seiner Art. Wäre auch ein Zweiter ihm gleich geworden, so stünde er doch in geschichtlicher Abhängigkeit von Christo. Er gibt durch seinen in Gott gegründeten Selbstzweck den Gemeinde-

gliedern eine neue Willensrichtung. Quantitativ vollendet wird die Offenbarung der Gottesliebe erst in der Gemeinde, qualitativ aber ist sie es schon in Christo. 425. ff.

Gegen diese Erörterung der Gottheit Christi wird eingewendet, jenes Attribut sei von uns bloß im Willen, nicht im Wesen Christi nachgewiesen, folglich die Gottheit Christi vielmehr geleugnet. Aber der Gegensatz ist nur wissenschaftlicher, keineswegs religiöser Art. Ueberall sonst beurteilt man die Menschen nach ihrem Charakter und erkennt in dieser Form des Willens ihr Wesen: von Christi Charakterzügen aber will man absehen, als wäre das nichts wesentliches für ihn?! Der gute Wille ist aber doch nie einfache Wirkung der Naturkombination. Soll Christi Wille nur Anhängsel seiner Natur sein, daß man materialistisch denken müßte? Christus ist doch als Urbild, als Haupt und Herr des Gottesreiches ewiges Objekt der Liebe Gottes. Die Aseität aber schließt die theologische Ueberlieferung selbst von der Gottheit Christi aus: durch die „ewige Zeugung" wird das Werden unterschieden vom unveränderten Sein. Wir können nun freilich vom Gegensatz zwischen Gottes ewiger Willensrichtung und der zeitlichen Verwirklichung nicht abstrahiren; für Gott aber gilt das nicht; die ewige Gottheit des Sohnes ist daher für ihn vollkommen durchsichtig, für ihn existirt Christus ewig als der, als welcher er für uns in zeitlicher Beschränkung offenbar ist. Als präexistent ist Christus uns verborgen, da uns Gottes Standort nicht zukommt.

Auf demselben Weg wird auch das Verständniß des Geistes Gottes als heiligen Geistes offenbar. Der Geist Gottes ist die Erkenntniß, welche er von sich selbst hat. Der heilige Geist ist im Neuen Testament der Grund der Gotteserkenntniß und des spezifischen religiös-sittlichen Lebens. Die praktische Gotteserkenntniß ist identisch mit der Erkenntniß, die Gott von sich selbst hat. In der Form ewiger Willensbestimmung geht der Geist aus Gott hervor und in die Gemeinde ein. 432. ff.

Der priesterliche Charakter Christi erfährt in der alten Dogmatik eine vorwiegend juristische, nicht religiöse Wertschätzung. Und doch sind Recht und Religion in christlicher

Erfahrung möglichst entgegengesetzt und Grundbedingung alles Vertrauens auf Gott ist die Einheit seines Willens. Die Einführung der Grundanschauung Abälards in die neuere Theologie ist daher ein großer Fortschritt gegen die Orthodoxie. Unbiblisch ist der angebliche Gegensatz zwischen Gottes Gnade und Gerechtigkeit. Allerdings gilt die Opferidee zur Beurteilung des Todes Christi im Neuen Testament als wesentlich, Paulus legt dem Blut Christi namentlich spezifische Heilswirkung bei als dem Opfer. Jesus selbst setzt sein Opfer in Parallele mit dem des Alten Testaments; entsprechend ist es dem Sündopfer des Versöhnungstages. (2, 161. ff.) Aber nirgends ist ein Opfer auf Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade angelegt; vielmehr setzen die alttestamentlichen Opfer die Bundesgnade Jahveh's gegen das Volk der Erwählung voraus, sind nur die positive Bedingung des Nahens zum gnädigen Gott. (2, 184.) Christi Leiden am Kreuz ist auch durchaus keinem rituellen Menschenopfer zu vergleichen, sondern sein Opferwert hängt an der sittlichen Vollkommenheit seines Lebens und an der Freiwilligkeit, sein Leben zum Vorteil der Menschen auch in Leiden und Sterben hinzugeben. Die Sünde wird dabei keineswegs als geschlossene Eigentümlichkeit der Menschen mit ihm contrastirt. (2, 235. ff.) Von einem Strafakt in der Opferhandlung kann also nicht die Rede sein. Auch die Sühne durch den alttestamentlichen Gottesknecht Jesaja 52, f. kann nach keinerlei Gedankenverbindung auf stellvertretende Strafgenugthuung gedeutet werden; vielmehr ist gemeint, die unschuldigen Leiden, welche der Gerechte geduldig mit den Schuldigen trägt, sollen diese zur Sinnesänderung treiben. Die Beziehung des Neuen Testaments auf Jes. 52 ist ganz selten; allerdings wird mit Bezug darauf Joh. 1, 29. Jesus als Gotteslamm bezeichnet, das ist ein Bild der Geduld; das Ganze ist wohl dem Täufer eben in den Mund gelegt. (2, 61 ff.) Christus hat überhaupt seine Leiden nicht als selbständige Aufgabe unter der Vorstellung allgemeiner Sünde sich angeeignet, sondern als Accidens positiver Berufstreue. Sein Tod ist nach Auffassung der Apostel compendiarischer Ausdruck dafür, daß er seine religiöse Einheit mit Gott allezeit innegehalten hat. 3, 503. Die Stellvertretung durch Priester und Opfer aber hat keinen exclusiven,

sondern inclusiven Sinn; υπερ bedeutet auch nicht anstatt, sondern zum Besten (der Glaubigen). Auch nach dem Hebräerbrief ist die allgemeine Wirkung des Opfers, die Gemeinde zu Gott zu führen. Die Sünden kommen bei der erreichten Gemeinschaft mit Gott nicht mehr als Hinderniß in Betracht; daher 1 Joh. 1, 9. die Sündenvergebung aus Gottes Treue und Barmherzigkeit abgeleitet ist. Röm. 3, 25 f.: Christi Tod entspricht dem Merkmal des Sündopfers, daher Gottes Gerechtigkeit in Christo wirksam ist zur Rechtfertigung der Glaubigen. „Dies die einzigen deutlichen Aussprüche über die spezifische Opferwirkung des Todes Christi!" (2, 218. f.) Die Orthodoxen beachten ferner nicht, daß Christus zuerst für sich selbst Priester ist und das Recht übt, Gott zu nahen, im Gebet anhält 2c. Die alttestamentlichen Opfer blieben hinter der Stetigkeit und Geistigkeit der Nähe zu Gott zurück, der alttestamentliche Fromme ringt erst darnach. (3, 437. ff.) Inwiefern kann nun aber Christi Bereitwilligkeit, im Berufsgehorsam den Tod zu dulden, einen Priesterdienst auch für Andere bedeuten? Direkt beurteilt Christus nur diese äußerste Probe als Opfer in der Abendmahlsrede, weniger deutlich in Joh. 10, 11. 17. 12, 24. 15, 13. 17, 19. Da der Opferwert des Todes Christi bedingt ist durch seine Einwilligung in das Verhängniß der Gegner als in eine göttliche Fügung, so darf man nicht nur so oberflächlich mit Christi aktivem Leben seinen Tod verknüpfen als etwas ganz Disparates, als stellvertretende Strafe. Nach Auffassung der Apostel vom Opfer Christi ist die Verbindung zwischen Opfer und stellvertretendem Strafvollzug durch den göttlichen Zorn, zwischen Opfer und Bedeckung menschlicher Sünde unmöglich. (2, 210.) Die einzige Aeußerung des Paulus, welche in dieser Richtung liegt, Gal. 3, 13. hängt eben zusammen mit der apokryphen Beurteilung des mosaischen Gesetzes durch Paulus, ist daher theologisch nicht maßgebend; übrigens ist selbst hier nur behauptet, Christus habe durch seinen Kreuzestod die Juden vom Fluch des Gesetzes losgekauft, nicht aber: vom Zorn Gottes. (2, 246.) (απο)λυτρωσις bezeichnet die Wirkung der abschließenden Sündopferhandlung, ist bei Paulus der technische Gesamttitel der Sündopferwirkung Christi. Auch Marci 10, 45. wird die stellvertretende Strafleistung in Christi Sündopfer nur

hineininterpretirt; geredet ist dort nur von freiwilliger Lebensaufopferung. (2, 221. ff.) Der spezifisch paulinische Begriff καταλλαγη bezeichnet: in eine andere Richtung (zu Gott) bringen, ist eigentlich dasselbe, was αγιαζειν und προσαγωγη sagen will. (2, 230 ff.)

Stellvertretende Strafleistung paßt ebenso wenig zu den Bedingungen des sittlichen Daseins einer Person, als sie in Christi Reden behauptet wird. Das Todesleiden Christi soll der Verdammungsstrafe äquivalent sein, nicht quantitativ, aber qualitativ: der unendliche Wert seiner Gottheit soll den unendlichen Unwert der Sünde aufwägen, Christus soll die Strafübel bis zur ewigen Verdammniß empfunden haben. Das wäre freilich die unerläßliche Consequenz; aber Strafe ist doch erst da, wo vollkommenes Schuldgefühl ist, was für Christum unmöglich war. — Nun behaupten aber noch Meyer und Beck (vgl. 1, 626. 630.), der Strafwert von Christi Leiden spiegle sich ab in der gleichartigen Erfahrung der Glaubigen, wenn sie mit ihm gekreuzigt werden. Allein für die Glaubigen dienen alle Uebel nur zur Läuterung. Ist aber die Kreuzigung nur innerer Vorgang, so wird doch jeder Schmerz des Absterbens durch die Seligkeit des Auflebens compensirt. Philippi seinerseits erklärt (1, 626.), Christus habe sich ihm durch die Straffatisfaktion als seinen Bürgen vor Gottes Zorn bewährt. Aber woran will denn das der Einzelne erkennen, was Christus ins allgemeine gethan? Vorweg kann eigentlich der Einzelne nach orthodoxer Lehre von der allgemeinen Erbsünde ein spezielles Schuldgefühl gar nicht haben; und wie soll hernach die allgemeine Gnadenverheißung dem Einzelnen vermittelt werden? Wessel lehrte, Christus habe die Strafquanta aller einzelnen Menschen als unterschiedene empfunden; die Unmöglichkeit dieser Annahme aber, der Allwissenheit und des unermeßlichen Bewußtseins im Leben Christi leuchtet ein. 3, 342. ff.

3. Ritschl's Lehre von der Rechtfertigung.

Haben wir die Grundbegriffe Ritschl'scher Theologie und die Voraussetzungen seiner Rechtfertigungslehre, die maßgebenden Lehren von Gott, Sünde und Erlöser näher dargelegt, so können wir jetzt in der Rechtfertigungslehre selbst uns wohl entsprechend

kürzer fassen. — In der Dogmatik ist es notwendig, die Wirkungen Gottes, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Mitteilung des heiligen Geistes, Verleihung der Seligkeit im höchsten Gut so erkennen zu lehren, daß die entsprechenden Selbstthätigkeiten analysirt werden, in welchen die Wirkungen Gottes vom Menschen angeeignet werden. Insofern ist auch der Begriff der Rechtfertigung mit dem des Reiches Gottes gleichartig: beide drücken Gnadenwirkungen Gottes aus, deren Erfolg aber nur in unserer persönlichen Selbstthätigkeit wahrgenommen wird; außerhalb der letzteren haben wir kein Verständniß objektiver Dogmen als religiöser Wahrheiten. Im Sinn der evangelischen Kirche nun bedeutet Rechtfertigung im allgemeinen den Akt Gottes, welcher die religiöse Eigentümlichkeit der an Christus Glaubenden begründet. Diese Wirkung ist eine positive. Zwar schon Paulus, der Urheber dieses Ausdruckes, gebraucht für Rechtfertigung beliebig auch den negativen Ausdruck der Sündenvergebung, und Christus selbst regelmäßig diesen (ausgenommen Luc. 18, 14.). Aber für Luther erschien gegenüber dem Organismus der Gnade auch die Sündhaftigkeit der Menschen in der Kirche, so schwer er sie beurteilt, doch wie eine Ausnahme, weshalb er mit Vorliebe von Rechtfertigung, weniger von Sündenvergebung redet. (3, 32 ff.). In der That erhebt sich gegen den Gedanken der Sündenvergebung als Ausdruck einer veränderten Gesinnung Gottes der Widerspruch, daß er unvereinbar ist mit der Unveränderlichkeit Gottes, und die Vergebung von Schuld unvereinbar mit seiner Wahrhaftigkeit, welche ihn hindert, einen (im Einzelnen) Schuldigen als (im Allgemeinen) unschuldig anzusehen. Es erfordert aber auch die Bedeutung der Sündenvergebung im Christentum nichts weniger als solche Ausrottung des Schuldbewußtseins, welche der Wahrheit widerspräche, vielmehr nur eine Aufhebung des Schuldgefühls in gewisser Beziehung. Verzeihung bezeichnet einfach die Absicht des Ehrenhaften, den um seiner Ehre willen gegen den ungerechten Beleidiger abgebrochenen Verkehr, die sittliche Gemeinschaft mit diesem wiederherzustellen, wobei Erkenntniß und Bekenntniß des Beleidigers und Bitte um Verzeihung vorausgesetzt wird. Nicht verwechselt darf diese Verzeihung werden mit dem

reinen Rechtsbegriff der Begnadigung. (3, 56 ff.). Indem Gott die Sünden verzeiht, will er, daß der in der Schuld ausgedrückte Widerspruch der Sünder gegen ihn die Gemeinschaft der Menschen mit ihm nicht hemmen soll, welche er aus höheren Gründen beabsichtigt. Und sofern die Sünder dieser Absicht Gottes entsprechen, befreit sie dieselbe zwar nicht vom Schuldbewußtsein, aber vom Mißtrauen, das den Beleidiger vom Beleidigten naturgemäß trennt. Nach orthodoxer Lehre soll die Verzeihung eintreten in Folge der Genugthuung Christi, wodurch negativ die Glaubigen von Straf- und Rechtsverpflichtungen gegen das Gesetz entbunden seien, positiv durch das Verdienst der Gerechtigkeit Christi gerechtfertigt vor Gott stehen. Allein diese unrichtige Vorstellung behandelt das persönliche sittliche Lebenswerk wie eine gleichgültige Sache, die den Besitzer beliebig wechseln könne. Die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi gewinnt einen treffenden Sinn nur, wenn wir an die Absicht Jesu denken, daß seine Jünger in der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes eins werden sollen. Christi Stellung zu Gott wird nun den Jüngern angerechnet, indem Gott um Christi willen auch sie in seine effektive Liebe einschließt, also auch Christi Gerechtigkeit indirekt ihnen anrechnet, nur diese gar nicht abgelöst von seiner Person. (3, 60 ff.)

Der Begriff der Versöhnung drückt bestimmter als der der Rechtfertigung den wirklichen Erfolg aus, daß der, welchem verziehen wird, auf das herzustellende Verhältniß eingeht, den aktiven Widerspruch aufgibt und durch die Verzeihung in zustimmende Richtung auf Gott versetzt wird. Nun hat die Schuld als Attribut der Sünde (vgl. die Lehre von der Sünde) ihre Giltigkeit nur im Schuldbewußtsein, dieses wird eben in der Versöhnung dahin geändert, daß das Mißtrauen und der Widerspruch gegen Gott weicht. (3, 74 ff.)

Diese Rechtfertigung, deren Begriff wesentlich mit der Absicht der lutherischen und reformirten Theologie übereinstimmt, hat die Bedeutung eines synthetischen Urteils, wie jeder schöpferische Willensakt Gottes nur so verstanden werden kann. Auch die Socinianer und Arminianer betrachten Gottes Urteil als synthetisches, aus freiem Gnadenentschluß entsprungen, aber doch bedingt

durch sittlichen Glaubensgehorsam. Die unvollständige eigene Gerechtigkeit wird also hier als vollendete angerechnet, bei den Orthodoxen die fremde Gerechtigkeit als eigene. Anders verschiebt der Pietismus den Begriff der Rechtfertigung, indem er bei manchen Modifikationen annimmt, daß dieselbe ein analytisches Urteil über den sittlichen Wert des Glaubens sei, sofern derselbe die Bekehrungskraft zum sittlichen Handeln in sich schließt. Natürlich ist das weit entfernt von der Tendenz der Reformation. 3, 76 ff.

Der Rechtfertigungsakt darf nicht isoliert gedacht werden von der vorausgehenden Gnadenabsicht Gottes, die Sünder zu beseligen. Gott ist weder Gesetzgeber noch Richter, sondern Träger der Gnade und Menschenliebe, indem er den gerichtlichen Akt der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi vollzieht. Es ist eine außergerichtliche Begnadigung, wozu die gerichtliche Konstatirung der geschehenen Genugthuung die Voraussetzung bildet; aber schon die Anerkennung der letzteren ist Gnadenakt. Als Akt göttlicher Gnade und Gerechtigkeit wäre die Rechtfertigung undenkbar. Die gegen die katholische Lehre gerichtete Formel, daß die Rechtfertigung sensu forensi zu verstehen sei, ist nichts weniger als genau: denn freilich hat die Rechtfertigung die Form eines Urteils, aber eines synthetischen durch Willensentschluß; ein richterliches Urteil aber ist ein analytisches Erkenntnisurteil. — Die Begnadigung ist nicht im Widerspruch mit dem Attribut des Gesetzgebers, letzteres wiederum ist nicht das höchste für ein Staatsoberhaupt, welchem das Recht nur Mittel sein soll für sittliche Zwecke. Die Sündenvergebung ist nicht an das besondere Attribut Gottes als Gesetzgeber geknüpft, sondern an sein allgemeines Attribut als König und Herr seines Reiches. Dieses als der Gott und Menschen gemeinsame sittliche Endzweck war der alten Schule fremd geworden. Kommt sonach die Rechtfertigung Gott als Vater zu, und nicht als Richter, so begründet sie das Vertrauen zu Gott nach dem normalen Verhältniß der Kinder zum Vater: die Rechtfertigung ist also auch Adoption. (3, 82 ff.)

Die Versöhnung läßt als den Erfolg der Rechtfertigung den Glauben des Sünders erscheinen, d. h. statt der frühern mißtrauischen Zurückziehung die zustimmende Bewegung des

Willens in der Richtung auf Gott. Sorgfältig hat Calvin diesen evangelischen Glaubensbegriff erläutert als affektvolle Ueberzeugung vom Zusammenhang göttlicher Willensverfügung mit dem speziellsten Interesse des Menschen. Melanchthon hebt mehr die Bedeutung des Willens, Luther den Akt des Vertrauens hervor. Sonach ist freilich den Römischkatholischen zuzugeben, daß die Liebe zu Gott das Wesen des Glaubens ist, wenn diese den auf Gott gerichteten Willen bedeutet, natürlich mit Ausschluß der thätigen Menschenliebe; denn die religiöse Art des Christentums und seine sittliche Abzweckung sind ja an sich unterschieden. Die Menschenliebe kann darum nicht die letzte Bedingung der Rechtfertigung sein. Die Beziehung zwischen Gott als Vater und den Gläubigen ist eine andre, sofern deren Stellung zum Vater in spezifisch-christlicher Art, und eine andere, sofern ihre Mitthätigkeit mit dem Vater für Gottes Reich betrachtet wird. Im Christentum nimmt Gott die Gläubigen trotz Sünde und Schuldbewußtsein in seine Gemeinschaft auf; der Glaube wird da nicht als eigene Leistung mit selbständigem Wert vorgestellt, sondern als Akt völliger Abhängigkeit des Menschen von Gott. Die pietistische Verschiebung der Rechtfertigung durch die Wertung des Glaubens ist katholisierend. (Apol. Konf. Aug. II. 56.) 3, 94 ff.

Grund der Rechtfertigung ist demnach die gnädige Willensbestimmung Gottes, die Form ihrer Aneignung der Glaube als affektvolles, vom Wert der Gabe überzeugtes Vertrauen. Diese Rechtfertigung bedeutet eben das reine Evangelium in Konf. Aug. VII.; der Spielraum desselben ist die Gemeinde der Glaubigen, innerhalb welcher allein Gott dem Einzelnen täglich alle Sünden reichlich vergibt, und die Kirche als Mutter jeden durch das Wort gebiert und nährt, wie Luther übereinstimmend sagt (vgl. 1, 161. 176.). Daß die Rechtfertigung den Einzelnen angeht, indem sie die Gemeinde konstituirt, entspricht dem Neuen Testament. Die reformirte Theologie hat mit vornehmlichem Nachdruck die Rechtfertigung des Einzelnen unter die Bedingung des Gemeindebestandes gestellt (1, 171. 205. 309.). Aber darum hat doch in der reformirten wie lutherischen Kirche die Mystik Raum gewonnen, welche abweichend vom Rechtfertigungsglauben die wesentliche Einigung mit Gott, den sentimentalen Verkehr mit Christo als

Bräutigam pflegt. Die notwendige Unterordnung unter die öffentliche Offenbarung in der Kirche ist da vergessen (3, 103 ff.).

Nur über den Umfang, in welchem von Gott aus die Absicht der Rechtfertigung gedacht werden muß, schwebt der unausgeglichene Streit zwischen lutherischen und reformirten Theologen. Schleiermacher nun denkt die Rechtfertigung nicht als vereinzelte Akte, sondern diese nur als zeitliche Erscheinungen des Einen ewigen Ratschlusses der Rechtfertigung um Christi willen, welcher derselbe ist mit der Sendung Christi und der Schöpfung des Menschengeschlechts. Nach göttlicher Vorherbestimmung wird aus der Gesamtmasse des Menschengeschlechts die Gesamtheit der neuen Kreatur hervorgerufen. Auf diese Weise dürfte obiger Streit ausgeglichen werden (3, 113 ff.). Die sündige Menschheit, welche Gott in seine Gemeinschaft aufnimmt, soll nun aber im Gottesreich zugleich die Höhe menschlicher Sittlichkeit erreichen; außerhalb der Christengemeinde wäre der Einzelne gar nicht Gegenstand der Rechtfertigung. Diese bezeichnet also zunächst die Gründung, aber auch die Erhaltung der religiösen Gemeinde, sofern der einzelne wieder zum Träger ihres Bestandes wird (3, 113 ff.).

Nach dieser vorwiegend objektiven und allgemeinen Betrachtung der Rechtfertigung haben wir noch die subjektive und individuelle Seite derselben ins Auge zu fassen. Der Glaubige weiß sich hiebei gänzlich abhängig vom festen Gnadenentschluß Gottes, da die bleibende Erinnerung an die Unlust des Schuldbewußtseins jeden Rechtsanspruch ausschließt. Der Glaube, welcher nach der an Christi Wirken geknüpften Verheißung die Sündenvergebung sich aneignet, ist das Vertrauen auf Gott und Christus mit dem Merkmal der Beruhigung und Befriedigung des Trostes. Fragen wir aber bestimmt nach der Möglichkeit individueller Heilsgewißheit, so handelt sichs nicht um Unfehlbarkeit, die dem Menschen nie zusteht, sondern um zureichende Gewißheit unter den Bedingungen, unter welchen unser Geist seiner Beziehung zu Gott bewußt wird, die moralische und die göttliche Gewißheit fallen also ineinander, gemäß der Geltung des heiligen Geistes: dieser bedeutet ja keinen lückenlosen Mechanismus, der die Gesetze unseres Geistes durchkreuzt, sondern einen

Maßstab, bei dem letztere ganz vorbehalten bleiben. (3, 131 ff.) Melanchthon in seinem Visitationsbuch (vgl. 1, 200.) und ihm nach später auch Luther fordern zur gewissen Begründung der Sündenvergebung eine Art sakramentales kirchliches Bußverfahren aus dem Gesetz, während doch das den Sünder erst recht unsicher macht. Diese Weise der reformatorischen Rechtfertigungslehre verengt das Problem auf den einzelnen Menschen und lähmt seine direkte Beziehung auf das Leben in der Kirche (1, 180 ff.) Luther läßt eben den Christenstand durch solche Gemütserschütterungen bedingt sein, wie er sie als Mönch in fehlerhafter Stellung zum Gesetz erfahren hatte. Doch blieb diese Lehre in der evangelischen Kirche unschädlich, so lange der Gedanke Luthers praktische Geltung hatte, daß die Taufe den Gnadenstand und die Sündenvergebung verbürge. Erst A. H. Francke und die Gothaer Pietisten (Spener nicht) schreiben 1693 mit Berufung auf Apol. C. Aug. Zerknirschung und Schmerz vor, welche die Erblust ausfegen sollen. Vollends die Mystik fordert nicht blos den Bußkampf der Selbstverleugnung, sondern in seiner kreatürlichen Nichtigkeit soll sich der Mensch Gott gegenüber stellen, um den Verzicht auf den eigenen Willen durch Vereinigung mit Gott zu kompensiren. Verleugnet wird damit der reformatorische Grundsatz, daß die Rechtfertigung in Lösung der sittlichen Aufgaben, in der Berufsarbeit erfahren werde. Bei unserer Selbstbeurteilung kommt es darauf an, ob wir in unsern Handlungen die Leistung eines Lebenswerkes vor uns bringen, nicht neben, sondern im rechtfertigenden Glauben. Die Zumutung eines Bußkampfes (was aber Spener nicht als Regel anerkennt vgl. 1, 643.) ist im Widerspruch mit der Erziehung durch die kirchliche Gemeinschaft. Gefühle gleich Schrecken des Todes und Höllenangst sind blos natürliche Affekte; die Erziehung dagegen setzt durch Anregung moralischer Lust- und Unlustgefühle den ziellosen Affekten Schranken und ermöglicht stetige Willensrichtung aufs Gute (3, 150 ff.).

Den Glaubigen wird durch Christum, dessen Stellung zu Gott ihnen zugerechnet wird, der accessus ad patrem zugestanden. Aber wie wird nun die allgemeine Gnadenverheißung im Einzelnen persönliche Ueberzeugung? Nicht durch leidenschaft-

liches Grübeln, nicht durch Steigerung des Schuldgefühls, nicht durch wechselnde Gefühle, als ob wir passiv durch Einwirkung Gottes im heiligen Geist, durch Inspiration eine Gewißheit bekämen: sondern nur durch die eignen geistigen Thätigkeiten des Sünders, der glaubt, seine Sünde mißbilligt, die Seligkeit sucht, und bei allem menschlichen Wechsel im accessus ad patrem verharrt. Und zwar muß sich dies insbesondere zeigen in der Stellung des Glaubigen zur Welt, die ja notwendig durch die veränderte Stellung zu Gott beeinflußt ist. Den Gerechtfertigten erfüllt ein eigentümliches Selbstgefühl, das in der Kraft der Hoffnung auf Gott, der Geduld im Leiden seine Uebermacht über der Welt zeigt. In dieser Aktivität des vertrauensvollen Vorsehungsglaubens und der Geduld gegen die verordneten Leiden wird eben der Glaubige seines Heils gewiß. Denn indem diese Herrschaft über die Welt das entsprechende Lustgefühl erzeugt, findet die laetitia spiritualis ihr Gleichgewicht in sich selbst. Außerhalb ist keine Gewißheit der Rechtfertigung. Gehörshallucinationen dieses Inhalts sind sehr gleichgiltig. — Diese Auseinandersetzung klagen freilich manche als Pelagianismus an, die jede Deutung der Gnade in subjektiven Funktionen als deren Verneinung bezeichnen. Aber wenn der menschliche Geist nicht blos Erkennen, Fühlen und Wollen, sondern dahinter noch ein bestimmtes Leben sein soll, und wenn die Gnade diesen dunklen Hintergrund rein passiv bestimmen soll und wenn man dieses Verhältniß vor den eigenen Akten des Menschen feststellen will: so ist diese mystische Psychologie unverständlich. Vielmehr ist das ehrfürchtige Gottvertrauen und die Geduld im Leiden auch nach Luthers Schrift de libertate christiana und nach Melanchthons Apol. Conf. Aug. der Inhalt der religiösen Freiheit über der Welt. In der durch Gottes verzeihende Gnade angeregten Aktivität gewinnen wir erst sittliche Selbständigkeit (3, 157 ff.). Leider hat weder Melanchthon noch Luther die Idee der weltbeherrschenden Freiheit im Christentum weiter verfolgt, Luther beschränkt dieselbe auf die Freiheit vom Gesetz und von der Sünde. Die recht praktischen Ideen sind der lutherischen Theologie verloren gegangen; nur in Paul Gerhards Liedern: Warum sollt ich mich denn grämen? und: Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider

mich 2c. tritt die Versöhnung als Quell des religiösen Freiheitsgefühls klar hervor (3, 170 ff.).

4. Der Beweis für die Ritschl'sche Rechtfertigungslehre.

a) Warum ist Rechtfertigung oder Sündenvergebung überhaupt notwendig?

Sündenvergebung ist notwendig nach der einen historisch gegebenen Auffassung zur Ergänzung der durch Gottes Gnade vorhandenen wirklichen Gerechtigkeit, welche des Menschen Seligkeit bestimmt; nach der andern Auffassung dagegen ist sie notwendig als prinzipielle Bedingung der Seligkeit, sofern alle Gerechtigkeit des Menschen vor Gott unzulänglich oder jedenfalls nur Gnadengeschenk ist. Die Frage nach der Notwendigkeit der Sündenvergebung findet im Katholizismus keine deutliche Antwort: abwechselnd wird man vom einen zum andern verwiesen, weil ein schwebendes Gleichgewicht zwischen Gesetz und Erlösung bleiben soll. Der orthodoxe Protestantismus ordnet die Bedeutung der Erlösung der des Gesetzes über, der Socinianismus umgekehrt. Im ganzen übereinstimmend lehrt der Protestantismus: Sündenvergebung oder Rechtfertigung ist notwendig, weil die Gesetzeserfüllung allzeit unvollkommen bleibt, somit die Seligkeit nie ermöglicht. Nur betrachten die Orthodoxen die Unvollkommenheit nicht bloß als quantitativ, wie die Socinianer, sondern als qualitativ; die Sündenvergebung ist ihnen einziger Maßstab unserer Geltung vor Gott. Die guten Werke sollen nun zwar nur gleichzeitig mit der Geltung der Rechtf. im Glauben dasein, keine Bedeutung für die Seligkeit haben, auch nicht als Nebenursache: aber doch ist ein Causalverhältniß schwer abzuwehren. Die Notwendigkeit der guten Werke sucht man zu rechtfertigen durch zwei Paare von Gründen: einmal sind sie notwendig, weil Gott sie vorschreibt und weil sie als Geisteszeugniß aus dem rechten Glauben folgen; zum andern, weil sie Gottes Ehre verherrlichen, unsere Dankbarkeit bewähren, unsere subjektive Heilsgewißheit bezwecken. Aber warum verlangt Gott solches, wenn er doch nur durch den Glauben rechtfertigt? Warum trifft der heilige Geist gerade mit der Rechtfertigung zusammen? warum ist der Glaube, in der Rechtfertigung ganz nur empfäng-

lich, doch zugleich wirkende Kraft? warum können wir an den guten Werken eine Gewißheit des ewigen Lebens gewinnen, wenn doch nur die Rechtfertigung im Glauben dazu führt? wie kann der Mensch zwischen so entgegengesetzten Standpunkten je zur Ruhe kommen? Darauf gibt's keine genügende Antwort. Im reformirten System wird die Forderung der Selbstbeobachtung im sittlichen Streben durch das Gegengewicht der Erwählung erträglich gemacht; im Lutherthum aber ist diese Selbstbeobachtung, seit Spener sie forderte, Anlaß zu bedenklicher Begriffsverschiebung geworden: die Aufklärung erspart sich nun den Umweg der Rechtfertigung durch Christum, und verließ sich Gott gegenüber auf gute Werke (1, 360. 372.). Anderseits hat der Heiligungspietismus über gesteigertem Eifer asketischer Weltflucht die Rechtfertigung neben der Heiligung hintangesetzt. Die Bengelsche Schule sieht in der Rechtfertigung eine Anerkennung des effektiven Glaubensgehorsams als wirklicher Wertgröße durch Gott. Ja überhaupt findet man kaum in der bekenntnißtreusten Predigt volles Einverständniß mit der Concordienformel, welche die Seligkeit lediglich dem Glauben zuschreibt; die guten Werke figuriren doch wieder als Nebenursache. Jedenfalls würden auch nach orthodoxer Lehre vollkommen gute Werke die Seligkeit erreichen nach dem Rechtsanspruch an Gott. — Allein das ist eben der Widersinn, den notwendig von Gott abhängigen Menschen doch zugleich im Verhältniß gegenseitigen Rechtes zu denken. Also können überhaupt gute Werke, abgesehen von ihrer Unvollkommenheit, wegen des begriffswidrigen Rechtsanspruches an Gott nie zum ewigen Leben führen. (3, 448. ff.)

Der positive Beweis aber für die Notwendigkeit der Rechtfertigung muß anders geführt werden. Die Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf das ewige Leben ist evident bei Paulus Röm. 5, 17. 18. und bei den Reformatoren, wie in Luthers Wort: „wo Vergebung der Sünden ist rc." Aber in der Aug. und den Artic. Smalcald. wird der Gedanke vergeblich gesucht, desgleichen bei den spätern Dogmatikern; und daran war schuld die Fixirung des ewigen Lebens im Jenseits, die Ausscheidung desselben aus allen Beziehungen zur gegenwärtig möglichen Erfahrung. Allein im Neuen Testament ist doch auch das

ewige Leben nicht bloß bezeichnet durch das Schauen Gottes, sondern auch durch eine Königsherrschaft Röm. 5, 17. 1 Kor. 4, 8.; und demgemäß hat Luther schon für die Gegenwart des Christenlebens das in Anspruch genommen: Christianus homo omnium dominus est liberrimus nulli subjectus. Und wenn auch die neutestamentlichen Schriftsteller überwiegend das ewige Leben in der Form der Hoffnung ins Jenseits verlegen, so wird von dort her doch auch von ihnen schon hier Freude, Seligkeit, Gefühl der Erhabenheit ꝛc. erfahren. Die religiöse Bedeutung des „Lebens" ist überhaupt die Zweckgemäßheit des Daseins in der geordneten Abhängigkeit von Gott und der Richtung auf ihn; damit ergibt sich auch die freie, beherrschende Stellung über der Welt. So hat Christus in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott auch das dem natürlichen Wechsel entgegengesetzte ewige Leben direkt in seiner Person verwirklicht; in der Nachbildung seiner Stellung wird von andern die gleiche Bestimmung zum ewigen Leben erworben. Kraft dieser potestas spiritualis (Luther) wird die Unlust des Lebens durch die Freude im Frieden mit Gott, durch harmonisches Lebensgefühl vielmehr zum zweckmäßigen Mittel der Freiheit. Röm. 8, 28. Das ewige Leben ist die Freiheit (der Kinder Gottes), zu der uns Christus befreit hat. Gal. 5, 1. Röm. 8, 21. (3, 457. ff.)

Ist also die Beziehung der Sündenvergebung oder Rechtfertigung auf das ewige Leben nachgewiesen, so läßt sich daneben doch noch fragen, ob die guten Werke nicht doch auch in einiger Verbindung mit der geistigen Macht über der Welt, dem ewigen Leben stehen? Verdienen können sie dasselbe nicht, aber vielleicht sind sie wenigstens Nebenursache? Luther (de lib. christ.) verneint es: das sittliche Handeln, die guten Werke als Dienstbarkeit gegen andere seien das Gegenteil von Freiheit und Seligkeit. Und wirklich erfährt man auch oft in der Gegenwirkung der Welt bei aller guten Absicht nichts weniger als Seligkeit und Freiheit. Gleichwohl haben gute Werke eine zu deutliche Verwandtschaft mit der Willensrichtung auf Gott und Freiheit gegen die Welt, so daß uns das „selig sein in seiner That" (Jak. 1, 25.) nicht befremden kann. Allerdings scheint der lutherische Lehrbegriff dafür ebensowenig zugänglich wie für

die Kombination von Gesetz und Freiheit bei Jakobus. Aber es berührt sich doch mit dem jakobinischen Gesetz der Freiheit die Freiwilligkeit des sittlichen Gehorsams bei Luther, und wieder die Einprägung des Gesetzes in die Herzen durch den heiligen Geist, was die Konkordienformel betont. Der notwendige Grund sittengesetzlichen Handelns ist ja das Gottesreich; das freiwillige Handeln zu diesem Zweck ist der religiösen Freiheit gleichartig. Jakobus aber meint 1, 25 eben ein Seligsein in der That, das aus der leitenden Absicht, nicht aus Berechnung des Erfolgs entspringt; insofern ist dies ein Argument gegen Verdienstlichkeit der Werke. Gegen das ewige Leben selbst aber sind die guten Werke nicht ganz gleichgiltig auch sofern sie Erscheinungen und Organe des ewigen Lebens sind.

Bei all dem scheint aber das Christentum doch in zweierlei Zweckbestimmung auszulaufen: hier die geistige Freiheit aus und in Gott, dort die sittliche Gemeinschaft mit den Menschen. Wie ist's möglich, daß der Glaube durch die Liebe wirksam ist (Gal. 5, 6.), wenn doch „beide in direkt verschiedener Beziehung stehen, der Glaube auf Gott, die Liebe auf die Menschen?“ „Die Liebe folgt nicht direkt aus dem Glauben, sondern nur sofern dieser den Endzweck des Gottesreiches als den eigenen Zweck des Gottes sich aneignet, in dem man sich versöhnt weiß.“ Aber über die Verschiedenheit der religiösen und sittlichen Bestimmtheit kommt man nicht hinaus; nur die Erfahrung wirkt versöhnend, daß der Glaubige selig ist in der Gewißheit, wie alle Dinge zum besten dienen, und selig ist im Thun des Guten. 3, 470. ff. Die religiösen Funktionen des Gottvertrauens, der Demut und Geduld, des Dankes und der Bitte an Gott haben allerdings im Prinzip den Vortritt vor den sittlichen Funktionen, worin man sich direkt den Menschen widmet. 3, 488.

Die christliche Freiheit, deren Inhalt das ewige Leben ist, leitet Paulus (vgl. 2, 355.) einerseits ab vom Akt der Rechtfertigung Christi, anderseits vom Geist Gottes als heiligem Geist. Auch die Hoffnung des ewigen Lebens, die aus der Rechtfertigung kommt, wird durch den heiligen Geist in uns verbürgt. Also der heilige Geist ist Erkenntnisgrund, nicht Realgrund der christlichen Freiheit, des ewigen Lebens. „Die

Bestimmung des Begriffs vom heiligen Geist ist von der Theologie in einem Maße vernachlässigt worden, daß ich die dazu notwendige Arbeit hier in der Kürze nicht nachholen kann.“ Paulus identificirt unsre Erkenntniß Gottes als Vaters in Christo, und die Erkenntniß seines Sohnes als unsers Herrn mit der Gott selbst eignen Selbsterkenntniß, weil die christliche Gotteserkenntniß mit Gottes Selbsterkenntniß übereinstimmt. Demgemäß bezeichnet Paulus als heiligen Geist die den Christen gemeinsame Kraft des gerechten Handelns und der Selbstheiligung. 3, 493. ff.

b. Warum ist Sündenvergebung durch das Wirken und Leiden Christi notwendig?

Die Thatsache, daß Christus schon lange vor seinem Tod Sünden vergeben konnte, widerlegt alle Behauptungen, wornach Christus erst durch den Tod als stellvertretende Genugthuung Gott die Bereitschaft zur Sündenvergebung abgewonnen haben soll. Nein, weil er in seiner Person Gottes Gnade und Gemeinschaft repräsentirt, so hebt er schon dadurch z. B. in der großen Sünderin die Hemmung der Gottesgemeinschaft, Mißtrauen und habituelle Leichtfertigkeit auf. Wenn aber die Socinianer und die Aufklärungstheologen bald die Billigkeit, bald die Liebe Gottes als selbstverständlichen Grund der Sündenvergebung geltend machen, so verstieße das doch gegen alle sittliche Weltordnung, wie gegen alle geschichtlichen Bedingungen der Religion. Die Gedanken von Gott, daß er willkürliche Macht, oder der milde, nachsichtige Wille, oder nur im allgemeinen verpflichtender Gesetzgeber sei, entstanden nur als Surrogate verkümmerter religiöser Erkenntniß. Wenn die Liebe oder Nachsicht Gottes Grund der Sündenvergebung ist, so muß die persönliche Berufsthätigkeit Jesu notwendig der Mittelgrund dafür sein. Auch darf die Sündenvergebung nicht auf die Einzelnen bezogen werden, sondern wie überhaupt im religiösen Leben ist der Einzelne nur thätig als Glied der Familie, der geistigen Menschheit. Durch das alttestamentliche Institut der Sündenvergebung in seiner Aeußerlichkeit war das persönlich-sittliche Bedürfniß nicht befriedigt. Die Jeremianische Verheißung (Jer. 31.) tendirt nach allgemeiner Sündenvergebung auf einer höhern Entwicklungsstufe, desgleichen

einige Psalmen. Die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Standpunkts tritt auch hervor in der äußerlichen Verknüpfung irdischen Glückes mit der Sündenvergebung: von freier Stellung des Begnadigten zur Welt wird dort nichts gelehrt. Christus dagegen hat Sünden vergeben im Bewußtsein seines innigsten Verhältnisses zu Gott, wenn nur der Sünder die Hemmung des Vertrauens gegen Gott schwinden ließ. Daneben ist es indifferent, ob nach alttestamentlicher Erwartung das Strafübel durch Christi Heilskraft schwand, oder ob es vom Begnadigten jetzt anders geschätzt wurde. Die Bereitwilligkeit Christi, in der Berufserfüllung zu sterben, ist die höchste Probe seiner religiösen Gottesgemeinschaft; letztere begründete aber auch vor seinem Tode schon das Recht zur Sündenvergebung an einzelne. Folgerecht künpften die nachkommenden Menschen an Christi Tod die Sündenvergebung; denn derselbe vergegenwärtigt so ganz den religiösen Wert seiner vollständig vorgestellten Person. Die Todesabsicht Christi darf also unter keinem andern Gesichtspunkt begriffen werden, als seine Lebensabsicht. Denkt man aber an Straffatisfaktion, so wären die früheren Fälle der Sündenvergebung von der ordentlichen Befugniß Christi auszuschließen; oder soll er sie in der Absicht des Strafleidens geübt haben? Das hieße nicht auslegen, sondern gewaltsam eintragen. 3, 497. ff.

Die Sündenvergebung ist gemeinsames grundlegendes Attribut der durch Christum gestifteten Gemeinde. Zwar so wenig als Gott vergißt darum der Mensch die Sünde als etwas Gleichgiltiges: das Gefühl der eignen Unwürdigkeit wird erst recht wach. Die melanchthonisch-lutherische Lehre von einer durchs Gesetz vorausgehenden poenitentia (1, 200.) als Bedingung zum Glauben macht eine christliche Charakterentwicklung unmöglich, widerspricht auch Luthers These, daß das ganze Leben Buße ist. Der Glaube ist das Motiv, nicht erst Ziel der contritio, da alle Selbstzucht aus der Liebe entspringt, die in der Richtung auf Gott gegründet ist. Die Gewißheit der Sündenvergebung bewährt sich gerade in der Verschärfung des Schuldgefühls. Knüpft sich nun aber die Gewißheit der Gottesgemeinschaft an Gottes Vaterliebe, so ist das der Wirkung Christi zuzuschreiben. Die Gemeinde findet für die Zulassung

ihrer Glieder zur Gottesgemeinschaft den vorbildlichen Maßstab in Christi Gemeinschaft mit Gott. Sichert sich Christus durch seinen Gehorsam seine priesterliche Stellung zu Gott, so schließt er auch die Gemeinde darein. Es wird also der Gemeinde nicht ihre Zugehörigkeit zu Christo, sondern Christi Stellung zu Gottes Liebe zugerechnet. Das erhellt aus Christi Reden bei Johannes; ebenso unverkennbar ist der Sinn der Abendmahlsrede, daß der Erfolg des Opfertodes Christi den Jüngern als neutestamentlicher Bundesgemeinde zugedacht ist. Die Absicht Christi und Gottes ist auf die Gemeinde in Gegenwart und Zukunft gerichtet, nicht auf die zwölf einzelnen Jünger und die folgenden Vielen; dazu reichte ja keine menschliche Denkkraft aus. Damit sind auch Luther und Brenz einverstanden (vgl. 1, 176. 209.), noch entschiedener Calvin (1, 205. 308.). Dagegen bezieht Melanchthon und nach ihm die lutherische Theologie die Rechtfertigung und ihre Gewißheit direkt auf den einzelnen. Ritschl dagegen wirft man wegen seiner Ansicht von der Gemeinde Rückgang in den Katholizismus vor (1, 313.). Das hängt zusammen mit Schleiermachers allbekannter Formulirung des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus (vgl. 1, 511—520); aber Schl. selbst läßt gerade das Bewußtsein der Erlösung vermittelt sein durch die religiöse Gemeinschaft. Schl.'s Formel ist übrigens geschichtlich und begrifflich widerlegt. Vom Katholizismus unterscheidet sich Ritschls Ansicht dadurch, daß in ihr keine Rücksicht auf rechtliche Gliederung der Gemeinde obwaltet. Die Schleiermacher'sche Formel ist nur der Widerschein der pietistischen Zersetzung des Kirchenbegriffs, der neben der individuellen Heilsordnung überhaupt im Luthertum undeutlich zur Geltung kommt. Die Verkündigung des Evangeliums ist doch aber notwendige Funktion der Gemeinde, cui claves principaliter traditae sunt. Luther betont in der Erklärung des dritten Glaubensartikels, daß Gott in der Christenheit die Sünden vergebe. Also die Gemeinde der Gläubigen geht der Rechtfertigung des Einzelnen voraus.

Christus ist nun aber Mittler der Sündenvergebung nicht schon als Haupt der Menschheit: seine priesterliche Stellung ist dem untergeordnet, daß er als Offenbarer Gottes dessen Liebe gegen Sünder bewährt, welche eine Versöhnung will, ohne

daß diese erst durch menschliches Verdienst des Mittlers hervorgerufen würde. — Dagegen erhebt nun aber Th. Häring in seiner Schrift: „Das Bleibende im Glauben an Christus" Bedenken, wie sie der Pietismus aufwirft, der wohl nach Sündenvergebung sich sehnt, aber gegen ihre Aneignung aus Gottes Verheißung sich sträubt; er findet keine ausreichende Lösung in der Beziehung der Sündenvergebung auf die Gemeinde, wenn der Einzelne nun sich seiner Rechtfertigung bewußt werden soll. Allein von Luther bis Spener ist es praktische Ansicht, daß man als Glied der Kirche die Sündenvergebung auch auf sich selbst durch die Taufe beziehen darf. Christus selbst ist immer nur im Evangelium anschaulich; das Evangelium repräsentiert ebenso die Kirche wie den göttlichen Gnadenwillen. Bei Christi Stellvertretung sodann meint Häring annehmen zu dürfen, daß Christi Berufsbewußtsein die schmerzvolle Erkenntniß des Widerspruchs der (ganzen) Sünde gegen Gott eingeschlossen, darin den Zweck der Strafe verwirklicht habe. Nun müssen wir ja gewiß bei Christo das zarteste Gefühl für die Gottwidrigkeit der Sünde vorauszusetzen; aber wenn darauf so großer Wert gelegt werden soll, wo ist der Schriftbeweis? Jesus hat immer die Sünder als teils erlösbar, teils verstockt vor Augen. Steigert man sich dahin, die allgemeine Sünde in Reue zu umfassen, so entsteht mehr nur ästhetische Abneigung als sichere Zurechnung von Schuld, weil es fremde Sünde betrifft. Sonst müssen wir eine Lehre von der Erbsünde annehmen, wie sie nur im Mönchtum heimisch ist. Die „schmerzvolle Erkenntnis" würde aber auch zu der Seligkeit Christi nicht passen (3, 504 ff.). — Christus hat für seine Gemeinde das Recht begründet, in der von ihr bereuten Sünde keine Hemmung der Gottesgemeinschaft zu sehen. Freilich hat die christliche Gemeinde thatsächlich so viel Sünde an sich, daß es sich fragt, ob sie nicht die Gotteskindschaft verscherzt habe. Aber die Reformation lehrt uns, daß gerade vorherrschende Unsittlichkeit und Aberglauben die Aufmerksamkeit auf die erlösende Kraft des Christentums schärfen kann. Der religiöse Besitz der Gotteskindschaft muß eben immer wieder am Urbild und Urheber dieses Standes orientiert werden, wie das im Einzelnen durch die Vorstellung in Christo geschieht. Die alte Theologie läßt die

Heilsvermittlung auf theoretische Belehrung beschränkt sein; aber es gehören alle möglichen ästhetischen und moralischen Motive der Erziehung dazu, um den Eindruck des Bildes Christi auf Weckung des kindlichen Gottvertrauens hinzulenken. So vieles dabei als göttliche Mitteilung angesehen werden muß, ist doch die sittliche Charakterbildung That des eigenen Willens (3, 516 ff.). Selbst die neutestamentliche καταλλαγη ist ein ethischer Begriff, der menschliche Selbstthätigkeit einschließt (2, 234.). Die Lebensleistung Christi für seine Gemeinde dürfen wir nicht in vorwiegend negativer Weise einer Strafgenugthuung verstehen (s. o.). Christus selbst leitet sein Leiden aus der allgemeinen Regel ab, daß der Gerechte im Zusammenhang mit der ungerechten Welt leidet; aber er betrachtet seine Leiden nicht als selbständige Aufgabe gegenüber der Sünde, sondern als Accidens seiner positiven Berufstreue. Der Anschauung Christi entspricht es nicht ganz, wenn bekannte lutherische Lieder über den Tod Christi vielmehr die Trauer ausdrücken, statt das Lob der Versöhnung am Karfreitag als einem Feiertag zu singen. Daß Christus durch sein Leiden die Sünden gesühnt hat, ist ein falscher Ausdruck, nachgebildet der falschen griechischen Uebersetzung der hebräischen Opferformel (2, 199.); an sich bedeutet das Wort Strafe oder Friede. Der Sinn der Strafe ist unbedingt unstatthaft; bedeutet das Wort aber Friede, so kann es auf Gott keinen Bezug haben, daß Christus die Sünden sühnte, sondern nur auf unsere menschliche, christliche Betrachtungsweise. Der Sinn des Ausdrucks ist der, „daß unsere tragische Teilnahme an der scheinbar ziellosen, verlorenen Entwicklung des Menschengeschlechts dadurch in Einklang mit unsrer ästhetischen Gerechtigkeit versetzt wird, daß in der Person Christi die vollkommene menschliche Güte sich bewährt, auch im Kampf mit der Welt, und daß die Vernichtung des berechtigten Machthabers im Guten doch zur ästhetischen Versöhnung mit der Macht der Sünde dient, weil man den Sieg Christi gerade in seiner Lebensaufopferung erkennt. Jene ästhetische Befriedigung aber setzt die religiöse Wertschätzung Christi voraus. Was nun noch Christi Kampf gegen den Teufel und den Zorn Gottes betrifft, so hat Christus mit letzterem unmöglich in Berührung gestanden; was aber ersteren anbelangt,

so wird keinem Menschen von sittlicher Würde eine Lage zur Versuchung werden, worin er im Voraus den Satan erkennt; der angebliche Kampf Christi mit dem Satan wird also hinauskommen auf positive Durchführung seines Berufes in ununterbrochener Treue. Hat Christus aber den Teufel für sich überwunden, so ist „seine Gemeinde keineswegs dagegen sicher gestellt, daß unzählig viele dem Satan verfallen, ja daß gewisse Unternehmungen in der Kirche geradezu in den Dienst des Bösen gezogen werden". — Der Haß Gottes gegen die Sünde konnte sich also nicht anders bethätigen, als in der Darstellung des Guten bis zur vollen Leidenswilligkeit Christi (3, 524 ff.).

Soll nach Röm. 4, 5. die Formel gelten, daß der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, so ist es eben der Wert Christi für Gott und die das Subjekt bestimmende Gemeinschaft Christi mit ihm, auf Grund deren es zur Gottesgemeinschaft zugelassen wird. Wir dürfen Paulus nicht so mißverstehen, als wäre der Glaube eine Selbstthätigkeit eignen Inhalts. Diese Verkehrung vollzog sich im Pietismus, der größere Aufmerksamkeit auf lebendigen, gefühlten Glauben legte, als auf sein Objekt, das in der Reformation Hauptsache war. Gott soll dem Gläubigen sittliche Vollkommenheit anrechnen, welche als Prinzip neuen Lebens im Glauben stecke; ähnlich auch noch Oetinger und Rothe. Vgl. 1, 552. 610. Schleiermacher wiederum und die ihm Nachfolgenden stellen die Einseitigkeit dar, daß man nur an das Verhältniß zu Gott, nicht an das Verhalten zu den Menschen denkt. Und doch erlebt der Christ in seiner religiösen Abhängigkeit von Gott zugleich die religiöse Freiheit und Herrschaft über die Welt. Bei Beschreibung des christlichen Gottesbewußtseins darf man auch nicht einfach die Nachahmung des Gottesbewußtseins Christi fordern; denn letzteres ist auch in Bezug auf die Welt in zu großem Abstand von dem Bewußtsein der Gemeindeglieder; sein Beruf, seine Geduld im Leiden ist einzig in seiner Art. Der Christ hat aber die Gewißheit der Gotteskindschaft, weil er zu der versöhnten Gemeinde gehört. 3, 536. ff.

Der erste Erfolg der Versöhnung erscheint im subjektiven Glauben an Christus, der in seinen Wohlthaten seine Gottheit erkennt und in affektvoller Ueberzeugung des Vertrauens auf

die Versöhnung des ewigen Lebens gewiß ist. Der Glaube erkennt in Christi Person den, welcher solidarisch mit dem Vater in Liebe und Geduld seine Gottheit als Mensch zur Seligkeit derer bewährt, die er durch seinen Gehorsam vor Gott vertritt. Der Anspruch auf ein unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus oder Gott ist etwas unsagbares Individuelles; die Reformatoren nannten das bei den Wiedertäufern Schwärmerei; mit Christo oder Gott ohne Mittel verbunden sein wollen, ist unkirchlicher Fanatismus. 3, 549. ff.

Wird auf die Gotteskindschaft das Bild der Erzeugung angewandt, so ist die Adoption als Neuzeugung durch Gott zu bezeichnen; dieselbe kann also von der erfolgreichen Rechtfertigung des Einzelnen nicht unterschieden werden. So behandelt Melanchthon in der Apol. C. A. II, 45 u. a. justificari gleich regenerari. Die Dogmatik stellt als göttliches Mittel der Neuzeugung den heiligen Geist hin; allein Paulus betrachtet ja den heiligen Geist als Kennzeichen der Gotteskindschaft selbst; es scheint, man denke in der Dogmatik an eine übernatürliche Naturkraft. „Der heilige Geist ist weder als Stoff verständlich, noch ist er im Neuen Testament als göttliches Mittel der Wiedergeburt des Einzelnen vorgestellt: Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. beziehen sich nicht auf die Taufe der Einzelnen, sondern auf die erneuernde Vollendung Israels, welche Ezech. 36 verkündet." Der Geist Gottes, wie er 1 Kor. 2, 10.—12. als Selbsterkenntniß Gottes der christlichen Gemeinde zugesprochen wird, bezeichnet den gemeinsamen Gedanken von Gott als Urheber alles Heils, als Motiv des religiösen und sittlichen Lebens, als Kraft, unsere Vorstellungen zu berichtigen, unsere Triebe zu ordnen. Der heilige Geist ist der Gemeingeist, in welchem die Gemeindeglieder gleiche Erkenntniß und gleichen Antrieb gewinnen. (Unterr. in der christl. Relig. S. 43.) Der heilige Geist bezeichnet, metaphysisch gesprochen, eine Formbestimmtheit, wie das Ich als Geist die Bedeutung der Form gegen den Stoff einnimmt." Wie Rechtfertigung, Versöhnung nur als formelle Bestimmungen gemeint sind im Urteil Gottes, so sind Versöhnungsglaube und Bewußtsein der Kindschaft im heiligen Geist die der Christengemeinde entsprechenden Formbestimmtheiten des menschlichen Ich. Auch Paulus denkt ja die

bei Christen zur Erscheinung kommende Gottesgerechtigkeit immer in der Form des göttlichen Urteils, in nichts anderem begründet, besonders nicht in realer Veränderung der Einzelnen durch den heiligen Geist (2, 321.); denn eine von Gott verliehene Lebensgerechtigkeit erkennen wir nicht als Gedanken des Paulus, sondern nur als pietistisches Postulat. (2, 340.) Für die Wiedergeburt kann so wenig ein besonderes Mittel gedacht werden, wie für die Adoption: nur Gottes Gnadenwille in Christo. Ueber des Einzelnen Rechtfertigung ist also objektiv nichts weiter zu lehren, als daß sie innerhalb der Gemeinde durch Fortpflanzung des Evangeliums und Wirkung der Eigentümlichkeit Christi erfolgt im Glauben und Gottvertrauen. Diese Wirkung, überhaupt die Entwicklung des individuellen Geisteslebens entzieht sich aller Beobachtung. Die Heilsgewißheit daran knüpfen, daß man die regelrechten Umstände seiner Wiedergeburt nachweise, ist ebenso absurd, wie wenn man sich nur dann mit Recht für einen Menschen halten dürfte, wenn man über Thatsache und Gesetz der eigenen Erzeugung Bescheid wüßte. (3, 609.) Die Sündenvergebung als stetige Bestimmtheit des Verhältnisses zu Gott ist also überhaupt nur erkennbar an der christlichen Gemeinde. Die Gemeinde vermittelt die deutliche Erinnerung an Christus und übt die Christo entsprechende Anregung zur religiösen Selbstbeurteilung. 3, 556. ff.

(Schluß folgt.)

Die biblische Lehre vom Antichrist.

Von Dekan **Haug** in Knittlingen.

(Schluß.)

Wie demgemäß das ganze zwölfte Kapitel in seinem Verhältniß zu Kap. 13, in welchem das Tier erscheint, aufzufassen ist, muß schließlich noch, als zu unserer Aufgabe gehörig, ins Licht gestellt werden. Ehe das Wort der Weissagung den ersten Hauptinhalt des dritten Wehes oder siebenten Posaunenstoßes

(11, 15.), nämlich eben das Hinabkommen Satans auf die Erde mit großem Verfolgungszorn gegen die Gemeinde, beschreibt, gibt es zuerst gleichsam eine prinzipielle Begründung dieses Teufelszorns, welcher den unsichtbaren Hintergrund des im Tier sich zusammenfassenden Völkerzorns (11, 18.) bildet; es geht zurück auf die ersten Anfänge des großen Gegensatzes zwischen Christi und der Welt Reich, welcher in der Letztzeit in seiner ακμη auftritt und als Ursprung dieses Gegensatzes erscheint, die alte Feindschaft zwischen dem Weibessamen und dem Schlangensamen, dem Teufel, der alten Schlange. Darum schaut denn Johannes mit dem siebenten Posaunenstoß, nach der himmlischen Vorausverkündigung des endlichen Sieges (11, 15—18.) und nach dem in V. 19 — mit Oeffnung des Tempels und Erscheinung der Bundeslade — angedeuteten Anfang der energischen Ausführung des siebenten Posauneninhalts zuerst 12, 1. das Weib, das einen Sohn gebiert, welcher nach vergeblichen Versuchen des Drachens ihn zu verschlingen, in den Himmel entrückt wird zu Gott. Das Weib, d. h. die Gemeinde tritt zuerst in ihrer Vollendungs-Gestalt auf („mit dieser Zierrath", sagt Bengel, „wird sie zu sehen sein, wenn sie aus der Wüste hervortreten wird"); es ist ein zusammenfassendes Totalbild der Gemeinde, „sie erscheint zuerst in ihrer eschatologischen Gestalt, dann aber erscheint der Weg, auf welchem sie zu ihrer Vollendung gelangt". (Beck.) Darum erscheint sie V. 2 in ihrer alttestamentlichen Gestalt, es ist die Tochter Zion, die Gemeinde Israel, welche den Messias, den verheißenen Schlangenzertreter gebären soll. Die Entrückung zu dem Stuhle Gottes (V. 5) bei der Himmelfahrt erwies den Menschensohn als Gottessohn und als Sieger über Satan; darum, weil alle seine Anstrengungen gegen den Messias, der (V. 2) die Völker beherrschen soll, umsonst sind, wendet sich Satans Grimm gegen das Weib, das neutestamentliche Israel. Hiedurch ist nun der Haß Satans gegen das Weib motivirt; um diese Motivirung handelt es sich Kap. 12, 1—5. Nach dieser Motivirung stehen wir V. 6 auf dem Boden der Letztzeit. Aber V. 7—11 kommt eine neue Unterbrechung, deren Absicht dahin geht, teils wieder Satans Zorn, nur von einer andern Seite, zu erklären, teils die in Kap. 13 geschilderte letzte antichristliche Weltmacht ins Licht

zu stellen. Es folgt der Kampf Michaels mit dem Drachen und deren Folge, die Ausstoßung Satans aus dem überweltlichen Machtrevier, als ein übergeschichtliches Faktum der Letztzeit, und mit diesem das dritte Wehe, der eigentliche Hauptinhalt des siebenten Posaunenstoßes. In V. 13 ist diese zweite Motivirung des satanischen Zornes angedeutet mit den Worten „οτε ειδεν ο δρακων, οτι εβληθη εις την γην, εδιωξε την γυναικα“; V. 14 aber nimmt V. 6 wieder auf, denn daß diese beiden Verse verschiedene Thatsachen mittheilen, widerspricht dem klaren Wortlaut des Textes. Hiemit ist aber nun auch Kap. 13 näher motivirt. Die Verfolgung des Weibes und der Uebrigen von ihrem Samen (V. 17) durch den Drachen geschieht eben mit Hilfe des Tieres, dem der Drache die Macht gibt; V. 12—17 ist der unsichtbare Hintergrund der Tieresmacht in den allgemeinsten Umrissen angegeben. Der Drache erscheint ja doch nicht sichtbar auf Erden; was von ihm und der Verfolgung des Weibes durch ihn V. 12 bis 14 gesagt wird, ist im Wesentlichen das Gleiche, was Kap. 13 geschildert wird, es wird aber vorangestellt, um die widerchristliche Weltmacht in ihrer letzten satanischen Ausprägung und Verfolgungswuth gegen Christi Reich ins Licht zu stellen, denn der Drache ist die urbildliche Erscheinung jener Macht. Durch ihn vollzieht sich denn auch mit seinem Geworfenwerden auf die Erde im dritten Wehe die höchste Verbindung des Höllischen und Irdischen in dem persönlichen Antichrist.

Das Bisherige wirft ein Licht auf V. 3 in Kap. 13, die geheilte Todeswunde, die am Tier zu sehen ist. Was das Erscheinen des Antichrist unmittelbar vorbereitet und ermöglicht, ist die Vollendung des Heilungsprozesses der dem Tier durch das Christentum geschlagenen Todeswunde. Diese Vollendung wird nichts anderes sein, als das, was der Apostel die Beseitigung des κατεχον nennt — die Beseitigung aller christlichen Rechtsordnung aus dem Völkerleben in Folge vollständiger Entchristlichung der Massen. Auf welchem Wege und durch welche Einflüsse dies geschehen wird, zeigt die Apokalypse. Der Heilungsprozeß der Todeswunde wird beschleunigt durch Satan selbst, dessen ενεργεια sich zuletzt auf die Erde konzentriert; die nächste Folge seines Geworfenwerdens auf die Erde wird diese Heilung sein, das Her=

vorbrechen der $\alpha\nu o\mu\iota\alpha$ und das Auftreten des $\alpha\nu o\mu o\varsigma$ mit satanischer Energie.

Von der Weissagung Daniels kann für diesen Abschnitt nur in Betracht kommen 7, 8 und 25., der Umstand nämlich, daß das kleine Horn, d. h. der letzte Gottesfeind zwischen den zehn Hörnern des Tiers herauswächst, nachdem zuvor drei der vordersten Hörner ausgerissen wurden, was dem Propheten dahin gedeutet wird, der letzte Gottesfeind werde drei Könige demütigen und mächtiger sein, denn der vorigen keiner. Der Versuch mancher Ausleger, welche in dem kleinen Horn Kap. 7 Antiochus Epiphanes finden wollen, in den zehn Königen die Fürsten des Seleucidenreichs zu erblicken, wurde schon oben abgewiesen; das vierte Reich Kap. 7 kann unmöglich das griechische Weltreich bedeuten, und überdies ist die Zählung von zehn Seleuciden höchst willkürlich. Wie der elfte so gehören auch die zehn der Zukunft an, und zwar erfahren wir aus der Apokalypse, welche sich an David anschließt, daß die zehn Könige dem antichristlichen Reich zugehören (17, 12 und 17). Alle Versuche, diese zehn Könige unter den römischen Kaisern zu finden, sind höchst gezwungen und willkürlich; vielmehr ist damit angedeutet, daß das Reich des Antichrist eine zehntheilige Herrschaft sein wird. Wie ist aber nun der Umstand zu deuten, daß der Antichrist nach Daniel drei von den zehn demütigt? Man wird sich bescheiden müssen, das volle Licht hierüber erst durch die Erfüllung zu erhalten. Soviel aber dürfte deutlich sein: Der letzte Gottesfeind bahnt sich den Weg zur Alleinherrschaft eben dadurch, daß er drei von den zehn demütigt, sieben beugen sich freiwillig vor ihm, diese drei sind aber dieselben, welche nachher zu der zehnteiligen Herrschaft des Antichrist gehören; nicht als ob es die gleichen Personen sein müßten; denn auch bei den zehn Königen wird es sich zugleich um zehn $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\iota$ handeln. Diese drei erscheinen demnach als diejenigen, welche der vollen Erscheinung des $\alpha\nu o\mu o\varsigma$ im Wege stehen als $\kappa\alpha\tau\epsilon\chi o\nu\tau\epsilon\varsigma$, und es dürfte daher nahe liegen, in ihnen diejenigen Machtgestaltungen der Letztzeit angedeutet zu finden, welche in besonderem Maß die Träger der sittlichen Rechtsordnung sind und noch einen Damm bilden gegen die Fluten der überall in der Welt sich regenden $\alpha\nu o\mu\iota\alpha$. Insofern gibt auch die Danielsche Weissagung einen

Beitrag zu der Frage unseres dritten Abschnitts. So viel dürfte immerhin feststehen, daß dieser so bestimmt hervorgehobene spezielle Zug auch der Erfüllung in der Letztzeit wartet und daß durch denselben dasjenige angedeutet ist, wodurch der vollen Offenbarung des *ανομος* der Weg bereitet wird.

IV. Machtausrüstung und Wirken des Antichrists.

Die Darstellung der wesentlichen Züge des Bildes, welche die drei ersten Abschnitte vom Antichrist im allgemeinen zu geben versuchten, ist zu ergänzen durch Hervorhebung und Zusammenstellung der speziellen Züge, in welchen sich jene vornämlich äußern; es ist die Aufgabe dieses vierten Abschnitts, aus dem Wort der Weissagung ein Detailbild vom Antichrist zu entwerfen durch näheres Eingehen auf seine Machtausrüstung und sein Wirken. Daß der Antichrist mit großer Macht ausgerüstet sein wird, wird in der gesamten Weissagung bestimmt und nachdrücklich hervorgehoben. Nach der Thessalonicherstelle geschieht seine Parusie *εν παση δυναμει* 2 Thess. 2, 9; der ganze Abschnitt, besonders was über sein Gericht gesagt wird, stellt dieses außer Zweifel, denn es ist damit angedeutet, daß keine Macht der Erde im Stande ist, ihn zu beseitigen. Bei Daniel weist auf seine große Macht die Zeichnung des vierten Tiers 7, 7. „es war sehr stark und hatte große eiserne Zähne", und V. 24. „der elfte König wird mächtiger sein, als der vorigen keiner." In der Apokalypse ist seine große Macht angedeutet in der Zeichnung des Tiers 13, 1. und wird ausdrücklich hervorgehoben, daß der Drache ihm gibt „*εξουσιαν μεγαλην*" Kap. 13, 4. rufen die Menschen trotzig herausfordernd aus „*τις ομοιος τω θηριω* etc."! erst der König aller Könige überwindet ihn 19, 16—20. Worin besteht aber nun diese große Macht des Antichrist, und welcher Art ist sie? Daß der Gedanke an eine Machtausrüstung in materiellem, physischem Sinn jedenfalls nicht auszuschließen ist, geht nicht blos aus dem über des Antichrists Wirken Gesagten hervor, sondern auch aus der Schilderung dieser Macht selbst, der Antichrist ist nach der Danielschen Weissagung ein Weltherrscher, dem als solchem gewaltige Machtmittel zu Gebot stehen (7, 7. eiserne Zähne und Kap. 11 der Gott Mausim Festungen); nach Apokalypse 13, 7. herrscht

er επι πασαν φυλην και λαον etc., denn die zehn Könige, die durch die zehn Hörner des Tiers abgebildet sind, geben 17, 13. ihre ἐξουσια dem Tier und nach V. 17 gibt es Gott ihnen ins Herz, ihre βασιλεια dem Tier zu geben. Es dürfte jede Deutung als verfehlt zu betrachten sein, welche nicht ganz wörtlich annimmt, daß das Reich des Antichrist eine zehnteilige Herrschaft sein wird; denn das Wort der Weissagung gibt doch selbst mit dem, was es über die zehn Könige sagt, die Deutung der sinnbildlichen Zeichnung des Tiers und es ist also doch wohl eigentliche Rede, was es 17, 12. sagt über diese Könige. Hienach steht dem Antichrist große materielle Macht zu Gebot in den zehn Königen, welche ihm huldigen und ihm ihre Macht zur Verfügung stellen; durch ihre Hilfe und aus ihren Reihen sammelt er sich ein großes Kriegsheer 16, 14. Seine eigentliche ihm wesentlich zugehörige Macht aber ist doch nicht materieller Natur. Daß ihm die Macht der zehn Könige zu Gebot steht, ist Folge davon, daß Satan ihn mit seiner Macht ausgerüstet hat. Was in d r Danielschen Weissagung in den Worten angedeutet ist, „das vierte Tier war greulich und gar anders, als die übrigen Tiere“, ist in der Thessalonicherstelle deutlich gesagt — seine Parusie geschieht „κατ᾽ ενεργειαν του σατανα“ und Apokalypse 13, 3. „der Drache gibt dem Tier seine Macht, darum (V. 4) huldigen die Menschen dem Tier; weil die Könige thun seine Meinung“ darum geben sie dem Tier ihr Reich (17, 17.) Durch den satanischen Geist, den er hat, bekommt der Antichrist Macht über die zehn Könige, daß sie ihm huldigen, und weil sie seines Geistes sind oder werden, geben sie ihm ihre βασιλεια und ebendamit materielle Machtmittel. Wie ist aber nun diese diabolische Macht zu denken, mit der Satan sein außerordentliches Organ ausrüstet? Satan ist ein Geist und so wird wohl auch diese Macht zunächst als eine geistige Macht zu denken sein, — als die Verführungsmacht der Lüge, deren Wesen darin besteht, daß sie mit List und Bosheit gewaffnet die Wahrheit verkehrt und so die Weltherrschaft gewinnt. Darauf weist das „απατη της αδικιας“ und „ενεργεια πλανης εις το πιστευειν τω ψευδει“ in der Thessalonicherstelle. Eine Andeutung von dieser geistig-satanischen Macht finden wir Dan. 7, 8. in den Worten „es hatte Augen wie Menschenaugen“, besonders aber

tritt sie in der typisch-prophetischen Weissagung Kap. 8 und 11 bei Daniel hervor. Als ein besonders eigentümlicher Zug wird 8, 24. an Antiochus Epiphanes hervorgehoben, „er wird mächtig sein, doch nicht durch seine Kraft", welches Wort in V. 25 seine Erklärung findet „durch seine Klugheit wird ihm der Betrug gerathen" und 11, 21. „er wird das Königreich mit süßen Worten einnehmen", und V. 32 „er wird heucheln und gute Worte geben den Gottlosen". In der Apokalypse weist auf eine geistige Macht der schon berührte Umstand, daß die zehn Könige Eine γνωμη mit dem Tiere haben und deshalb ihm ihre physische Macht zur Verfügung stellen; die satanische List tritt darin hervor, daß wiederholt von Verführung die Rede ist, die satanische Bosheit darin, daß das Tier Gottes Namen lästert 13, 6. Nichtsdestoweniger ist die Macht, mit der Satan sein Werkzeug ausrüstet, doch keine blos geistige. Die Thessalonicherstelle und die Apokalypse läßt nicht daran zweifeln, daß wir uns den Antichrist zu denken haben als einen Menschen, dem satanische Kräfte zu Gebot stehen, durch die es ihm gegeben wird, auch physische Wirkungen außerordentlicher Art hervorzubringen, nicht blos als einen vom satanischem Geist, teuflischer List und Bosheit erfüllten Menschen. In der Thessalonicherstelle V. 9 kann das „τερασι ψευδους" und das nachfolgende „απατη" und „ενεργεια πλανης" nicht, wie manche Ausleger meinen, gegen die Ansicht geltend gemacht werden, daß der Antichrist mit satanischen Wundern auftreten wird. Τερατα ψευδους heißen seine σημεια, weil sie gewirkt sind durch die δυναμις des ψευστης und des Vaters der Lüge und zugleich deshalb, weil sie den Wunderthäter beglaubigen und Kräfte der höheren Welt sein sollen, während sie vielmehr aus dem Abgrund stammen. Seine verfürerischen Lügen stützt der Antichrist durch satanische Zeichen und insofern werden die Menschen, die ihm glauben, betrogen; nicht aber sind sie Täuschungen des Betrugs, sondern wirkliche Wunder, wie sie die Schrift von den Zauberern in Aegypten berichtet, bei welchen jedenfalls außer Frage steht, daß der mosaische Bericht ihre Zeichen nicht als etwas rein Natürliches angesehen wissen will. „Gleichwie, da Christus auf Erden erschien, die Hölle sich mächtiger regte, denn vordem, so wird es in verstärktem Maße am Ende geschehen. Satan wird merken,

daß es sich um die Entscheidung handelt, ob die Welt sein bleiben oder Gottes werden soll. So wird er denn das Höchste aufbieten, was ihm möglich ist. Von ihm ausgerüstet wird der Antichrist Zeichen und Wunder thun, um sich zu legitimiren als den, der kommen sollte. Da werden dann wohlgeübte Sinne zur Unterscheidung von Lüge und Wahrheit dazu gehören, um sich dadurch nicht imponieren und verführen zu lassen." (Luthardt.) Diese Auffassung wird durch Matth. 24, 24. bestätigt, wo der Herr von falschen Christi und Propheten redet, welche große Zeichen und Wunder thun, und durch die Apokalypse vollends ganz außer Zweifel gestellt. Es sind Kap. 13 und 14 wirklich satanische Wunderzeichen mit sichtbarer physischer Wirkung, welche der falsche Prophet im Dienste des Antichrist verrichtet, um durch sie die Wirkung der von den beiden Zeugen verrichteten Wundertaten zu neutralisiren. Bestreiten wollen, daß das Wort der Weissagung wirklich in diesem Sinn von satanischen *τερατα* und *σημεια* redet, heißt der Schrift Gewalt anthun. Schon die immense Wirkung derselben weist darauf hin, daß wir an wirkliche Wunder zu denken haben. Von blos täuschendem Betrug könnte doch wohl nicht gesagt werden, was der Herr Matth. 24, 24. sagt „*μεγαλα σημεια και τερατα, ωστε πλανησαι, ει δυνατον, και τους εκλεκτους*". Dieser Machtausrüstung des Antichrist entsprechen denn auch nun die einzelnen konkreten Züge, in welchen sein auf Vernichtung der *βασιλεια θεου* gerichtetes Wirken im Wort der Weissagung näher gezeichnet wird. Als solche treten besonders hervor: 1) das Lästern Gottes und seines Namens. Erfüllt von satanischem Geist bethätigt der Antichrist die Macht dieses Geistes dadurch, daß er den teuflischen Gottes- und Christushaß offenbart durch einen Mund, welcher Apokalypse 13, 6. sich aufthut „*εις βλασφημιαν προς τον θεον* etc.", wie dies schon bei Daniel 7, 8. 20. 25. und 11, 36. hervortritt und in der Thessalonicherstelle angedeutet ist in dem „*αντικειμενος*" und dem *υπεραιρομενος επι παντα λεγομενον θεον*." Die in den Massen gährenden Abfallsgedanken in durchschlagendem Wort zusammenfassend und zum öffentlichen Ausdruck bringend beherrscht und regiert er die öffentliche Meinung — in Rede und Schrift — und sucht den Glauben an die geoffenbarte Wahrheit (*ονομα θεου*)

überhaupt alle und jede Religion durch Haß, Lüge, Spott und Hohn in den Herzen der Völker zu vernichten. Hiemit hängt zusammen: 2) das Vertilgen jeder äußeren Spur von Gottesverehrung, Aufhebung jedes religiösen Kultus 2 Thess. 2, 4., an dessen Stelle das Gebot tritt, ihm selbst göttliche Verehrung zu beweisen 2 Thess. 2, 4. vgl. mit Apok. 13, 15. und Dan. 11, 31. und 12, 11. „Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte", worin wohl eine typische Weissagung liegt von dem, was Paulus mit dem Wort bezeichnet „αυτον εις τον ναον θεου καθισαι". Auch die Worte „er wird Zeit und Gesetz ändern" beziehen sich ohne Zweifel auf Beseitigung jedes religiösen Kultus. Ein Hauptstück seines Wirkens liegt aber 3) in dem Verführen der Völker. Ausgerüstet mit satanischer List und Klugheit bethätigt der Antichrist seine Lügenmacht besonders dadurch, daß er die Wahrheit verkehrt, durch απατη und ενεργεια πλανης die Lüge mit blendendem, täuschendem Schein der Wahrheit verhüllend. Die Irrtümer werden so kräftig sein, daß auch die Auserwählten in Gefahr kommen, ihnen als Beute zuzufallen. Eine Andeutung darüber, welcher Art diese verschiedenen Irrtümer sein werden, kann man in Matth. 24, 24. finden in den Worten „falsche Christi und Propheten" und in der typischen Weissagung Daniels 8, 25. und 11, 39., wo hervorgehoben ist, daß der Antichrist durch Geben und Wohlthun verführen wird. Das bei 1 und 2 Angeführte wird er als das einzige und beste Mittel des Heils und Glücks für die Völker hinstellen und sich so als den rechten Messias und Heiland der Welt präsentieren. Die Verführungsmacht seiner Lügenworte wird verstärkt durch 4) verrichten von Zeichen und Wundern, welche nicht blos beim Eintritt seiner Parusie, sondern auch im weiteren Verlauf seiner Herrschaft (Apok. 16, 14.) von ihm in Scene gesetzt werden, um sich den Massen als den wahren Messias darzustellen und dem wirklichen Messias, dessen Kommen die Gemeinde erwartet, ebenbürtig gegenüberzustellen. Die materielle Macht aber, die ihm gegeben ist, wird er dazu anwenden, 5) die wahre Gemeinde zu verfolgen und zu töten. Was die Thessalonicherstelle mit αντικειμενος andeutet, hebt die apokalyptische Weissagung bei David und in der Offenbarung in bestimmten Zügen aus; Dan. 7, 25. „er wird die

Heiligen des Höchsten verstören" und Kap. 11 und 12., Apokal. 12, 13.; 13, 7. 15. 17.; Kap. 17, 14. vgl. mit Matth. 24, 9. und 10., wo zugleich als Folge der Verfolgung die Zunahme des Abfalls hervorgehoben ist, und V. 21—22, wo der Herr diese Verfolgung mit ihrer Trübsal die größte nennt, die die Menschheit erleben wird. Die Verfolgung der Gemeinde wird der Antichrist eröffnen 6) mit dem Töten der beiden Zeugen Apok. 11, 17. Die Weissagung von den zwei letzten Zeugen hebt sich deutlich ab von der sinnbildlichen Weissagung in den Gesichten; sie ist kein Gesicht, sondern eine Wortweissagung, welche Johannes vernimmt, also eigentliche Rede. Es ist schwer zu begreifen, wie manche Ausleger dieses bestreiten mögen. Die kirchengeschichtliche Deutung wird dieser Auffassung zwar darin gerecht, daß sie in ihr wirkliche Personen geweissagt findet, aber sie ist im Prinzip verfehlt, weil sie an schon dagewesene denkt, wofür freilich die ganze Kirchengeschichte ein weites Hypothesenfeld bietet. Wie in der ganzen Apokalypse, so werden wir auch hier eschatologische Gestalten zu suchen haben — es handelt sich wirklich um zwei Propheten der Letztzeit, Bußprediger, welche mit Wundermacht ausgerüstet die Welt durchziehen mit ihrem Zeugniß, dem Täufer gleich Vorläufer des kommenden Herrn. Alle allegorische Erklärung — wie z. B. die von Hengstenberg, welcher das Zeugentum überhaupt in ihnen abgebildet findet, oder von Ebrard, welcher an Gesetz und Evangelium denkt, u. A. — verwickelt sich in unlösbare Widersprüche mit dem, was V. 7—13 von diesen Zeugen gesagt wird, — dieses Wort Christiani's wird Recht behalten müssen. Hiemit ist aber nun vereinbar, daß sie in der Vergangenheit ihre Typen haben; ihre Thaten erinnern an Moses und Elias (Exod. 7; 2 Könige 1 und 1 Könige 17), indem sie der feindseligen Welt gegenüber ebenso als wunderkräftige Propheten sich erweisen, wie jene dem abgefallenen Volk und den Baalspriestern gegenüber. Die Benennung „Oelbäume" und „Leuchter" = Träger des Geistes und Lichtes erinnert an Sach. Kap. 4, durch welche Bezeichnung wohl Josua und Serubabel oder vielleicht besser Haggai und Sacharja als ihre Typen bezeichnet werden sollen (so schon Bengel), indem diese beiden letzten Zeugen für den Ausbau des Reiches Gottes in der letzten Zeit dasselbe sind, was Haggai und

Sacharja für den Tempelbau zu ihrer Zeit gewesen sind. Diese beiden Zeugen, welche dreieinhalb Jahre lang zur Zeit der sechsten Posaune oder des zweiten Wehes, also vor dem dritten Wehe oder dem Erscheinen des Antichrists die Welt mit ihrem Zeugniß und ihren Wundern erfüllen zur Stärkung der Gemeinde, werden dann von dem Antichrist verfolgt und in Jerusalem getötet werden — damit eröffnet derselbe sein öffentliches Wirken nach seiner Parusie und stellt ihren Gotteswundern seine satanischen Wunder, ihrem göttlichen Zeugniß sein teuflisches Lästern des Namens Gottes entgegen, mit um so größerer satanischer Energie als dieselben vor den Augen ihrer Feinde gen Himmel fahren 11, 12. und ein Teil in Folge dessen dem Gott des Himmels die Ehre gibt 11, 13. — Nicht zu übergehen ist der bemerkenswerte Zug, daß in dem Wirken des Antichrist eine Steigerung hervortritt, eine zunehmende Offenbarung der Tiefen der in ihm sich bethätigenden satanischen Energie. Nachdem in dem Gesicht von den sieben Zornschalen, in welchen die Vergeltungsgerichte Gottes gegen das antichristliche Reich als Vorboten des Schlußgerichts dargestellt sind, die fünfte Schale über den Stuhl des Tieres selbst ausgegossen ist, in Folge dessen sein Reich sich verfinstert und sie sich die Zungen vor Schmerz verbeißen, — nachdem ferner die sechste Zornschale über den Euphrat ausgegossen ist, wodurch den Königen des Ostens der Weg bereitet wird, ist V. 15 und 16 eine Episode eingeschoben, welche eine neue gesteigerte Bewegung im Reiche der Finsterniß darstellt. Johannes sieht aus dem Munde des Drachen, des Tiers und des falschen Propheten drei unreine Geister ausgehen, und diese sind, wie ihm gesagt wird, Geister der Teufel, die thun Zeichen und versammeln die Könige der Erde zum Streit auf den großen Tag Gottes. Wie nun auch die Plage der fünften Zornschale zu denken sein möge, ob man sie wörtlich oder als allegorische Schilderung zerrütteter sozialer Zustände auffassen möge — darin wird Hofmann Recht behalten, wenn er in der Gluthitze und in der Grauen und Angst erregenden Finsterniß, deren Furchtbarkeit in dem Zerbeißen der Zungen ausgedrückt ist, angedeutet findet, daß Gluthitze und Finsterniß den Vorschmack der Höllenpein geben. Daß ferner bei der sechsten Zornschale der Euphrat auf Babel hinweist, darüber sind die

meisten Ausleger einig, soweit sie auch in der näheren Deutung auseinandergehen; die genauere Erklärung dieses Gesichts durch Hinweisung auf Jerem. 51, 25—32., Jes. 13, 3—17. und 46, 11. wird aber wohl ohne Zweifel die einzig richtige sein und bleiben. Wann die Wasserteiche um das alte Babel durch Abgraben des Euphrat trocken gelegt wurden, war die Stadt schutzlos, wie denn Cyrus von Osten her auf diesem Wege die Stadt eroberte. Wenn nun gesagt wird, daß den Königen des Ostens durch Austrocknung des Euphrats der Weg gebahnt werde, so ist hier der Sturz des eschatologischen Babylons angedeutet; diese Könige sind identisch mit den zehn Königen, welche 17, 16. mit dem Antichrist das Babel der Letztzeit zerstören. Das Gericht über Babel ist aber auch der Anfang des Endgerichts über die gottwidrigen Mächte der Letztzeit; indem der Antichrist sich vollends Babels entledigt, eilt er rasch seinem eigenen Gericht entgegen. Hiemit ist die Episode V. 13—16, die zwischen die sechste und siebte Zornschale fällt, erklärt. Der Antichrist erkennt in dem, was die fünfte und sechste Schale bringt, die Vorboten seines Gerichts, darum erscheint in den folgenden Versen eine neue Bewegung im Reiche der Finsterniß, er stellt den Gerichten Gottes einen noch energischeren Widerstand entgegen; unter dämonischen Einflüssen, mit Hilfe einer Geistesausgießung aus dem Abgrund herauf durch drei Geister der Teufel, sammelt er alle seine Kräfte zum letzten Entscheid. Während die Episode zwischen dem sechsten und siebten Siegel (Kap. 7) die Versiegelung der Gemeinde der Letztzeit enthält, die Episode zwischen der sechsten und siebten Posaune (Kap. 10 und 11), hauptsächlich das die letzte Gemeinde stärkende letzte Zeugniß des heiligen Geistes aus dem Munde der beiden Zeugen, enthält diese Episode aus der sechsten und siebten Zornschale Kap. 16, 13—16. die letzte die Gemeinde bedrohende zur letzten That der Bosheit rufende Wirkung auf die Völkerwelt, welche ausgeht von dem widergöttlichen Geist aus dem Munde des Drachen, des Tiers und des falschen Propheten, dem satanischen Afterbild der Dreieinigkeit Gottes. Diese Steigerung der satanischen Energie des Antichrist tritt, wie schon oben angedeutet, sichtlich in der Zeichnung des Tiers Kap. 17 hervor. Es erscheint im Unterschied von Kap. 13, wo Johannes sein erstes Auftreten sieht, voll

Namen der Lästerung und in rother Farbe; am Ende seiner Herrschaft ist der Antichrist voller Lästerung und lauter Blutschuld geworden, er hat das Maß im Lästern, Verfolgen und Töten bis aufs Aeußerste voll gemacht.

Als Hauptwerkzeuge seines Wirkens erscheinen der falsche Prophet und die Hure Babylon, ehe diese von ihm selbst sein Gericht empfängt. Da beide als besondere eschatologische Gestalten neben dem Antichrist in der Apokalypse auftreten, so hat eine Darstellung der biblischen Lehre vom Antichrist auf dieselben näher einzugehen.

V. Der falsche Prophet.

Nachdem Johannes Kap. 13, 1. ein Tier aus dem Meere aufsteigend gesehen, erblickt er V. 11 ein zweites Tier, das aus der Erde aufsteigt, mit zwei Hörnern ähnlich einem Lamm, aber redend wie ein Drache. Wer unter diesem zweiten Tiere zu verstehen ist, sagt 16, 13. und 19, 20. deutlich — es ist der ψευδοπροφητης. Auf sein Wesen weist schon sein Ursprung; steigt das erste Tier aus dem Meer, d. h. aus der unruhigen von ungöttlichen Leidenschaften bewegten Völkerwelt, so kommt dieses zweite Tier „εκ της γης", d. h. dem ruhigen, stetigen, geordneten Element; „dort ist Gewalt, hier der Schein stetiger Ordnung". (Hofmann). Hiemit harmoniert die Zeichnung des Tiers — es hat zwei Hörner, ähnlich einem Lamm, vom Leib des Tiers sieht Johannes nichts, denn dieser ist gleichgiltig, nur die Hörner kommen in Betracht. Nicht als ob damit seine geringere Macht ausgedrückt würde, sondern die Mittel, mit denen es seine Macht beweist, gleichen denen des Lammes; es hat Lammesart aber Drachensinn, bei äußerlich sanftem, nicht stürmischem gewaltigem Wesen streut es die Drachensaat der Lüge und Verführung aus, es wirkt nicht mit Gewalt, sondern durch Wort, Wunder und Zeichen. So ist es das Gegenbild Christi als des wahren Propheten, wie auch zugleich des heiligen Geistes, der von Christo gesendet wird (s. S. 102). Wenn weiter V. 12 gesagt wird, daß es alle Macht des ersten Tiers thut vor ihm und macht, daß die Bewohner der Erde das erste Tier anbeten, so hat dies wohl den Sinn, daß der falsche Prophet die Macht des Tiers

durch seine zunächst geistigen Mittel in Vollzug setzt; als derjenige, der den falschen Geist in die Massen bringt durch Rede (und Schrift) stützt er den Thron des Antichrist, hilft zur Verbreitung seines Reiches (ενωπιον αυτου = zu seinen Gunsten) und erscheint so als das vornehmste Werkzeug, der erste Gehilfe des Antichrist. Wir hätten somit in dem falschen Propheten denjenigen zu erkennen, in welchem die falsche gottwidrige Weltweisheit — dieses Wort im weitesten Sinne genommen — sich in der Letztzeit konzentriert, die konkrete Entwicklungsspitze der ungöttlichen, gottfeindlichen Weisheit dieser Welt, die im Dienst des letzten Weltherrschers dessen Macht stützt und die Anbetung desselben bewirkt, den „Hofphilosophen des Antichrist", wie Oetinger sich ausdrückt. (Diese Lammesart mit Drachensinn, die ohne Gewalt nur durch das verführerische Wort Drachensaat ausstreut, findet eine überraschende Beleuchtung durch die Presse der modernen Zeit; wie viel Drachensamen streut der Unglaube, die materialistische Weltanschauung auf viel tausendfache Weise durch die Presse, diese Großmacht der Neuzeit aus! Wenn irgend eine Macht, so ist es diese geistige Macht, durch welche, zunächst ohne spürbare soziale Erschütterungen, dem Antichrist der Weg gebahnt wird. Dem falschen Propheten möchte wohl am meisten dieses Machtmittel zu Gebot stehen; welch immense Wirkung er dadurch ausüben wird, leuchtet ein, wenn man auch die Censur der Presse in seine Hand gelegt denkt, also nichts öffentlich erscheinen darf, was nicht dem Geist des Unglaubens huldigt.) Wenn manche Vertreter der reichsgeschichtlichen Auffassung der Apokalypse im zweiten Tier keine wirkliche Person der Letztzeit finden wollen, sondern nur das Abstraktum der widerchristlichen Weltweisheit, welche durch die Zeitläufe der Kirche hindurch dem Antichristentum der Letztzeit den Weg bahnt, so wird das Richtige dieser Anschauung wohl darin liegen, daß ohne Zweifel zu jeder Zeit die falsche Weisheit der Welt es ist, welche dem Umsichgreifen des widerchristlichen Geistes in den Massen mit allen seinen ethischen Konsequenzen den Weg bahnt; aber es verkennt diese Anschauung ein Grundgesetz der Menschheitsgeschichte, welches die Weissagung besonders in der Apokalypse zur vollen Anerkennung bringt, — daß die Potenzen der Weltgeschichte schließlich in eine persönliche

Spitze auslaufen. So gewiß der Antichrist eine wirkliche Person sein wird, so gewiß auch der falsche Prophet — dieses geht mit Evidenz schon aus dem Wortlaut des Textes hervor, denn der falsche Prophet erscheint gleichzeitig mit dem Tier und zwar mit dem ganz geheilten Tier; vorher ist er als dieser nicht da. Und Kap. 19, 20, wo das Gericht über den Antichrist beschrieben wird, könnte es unmöglich heißen „οι δυο", wenn der falsche Prophet keine wirkliche Person der Letztzeit wäre. Gerade hier, wenn irgend wo, tritt aufs deutlichste zu Tag, daß nur die rein endgeschichtliche Auffassung der Apokalypse, zumal bei den Hauptgestalten derselben, dem Text gerecht werden kann. Ebendaher ist auch die zeitgeschichtliche Deutung des zweiten Tiers — auf die heidnisch-römische Weisheit — wie die kirchengeschichtliche — auf Muhamed u. a. m. — entschieden abzuweisen. So viel freilich ist bei der kirchengeschichtlichen Fassung richtig, daß der falsche Prophet seine tierischen Vorläufer hat. Christus und die Apostel stellen viele falsche Propheten für die Zukunft und besonders für die letzten Zeiten in Aussicht; hier aber in der Apokalypse erfahren wir, daß das falsche Prophetentum aller Zeiten in Einem hervorragenden falschen Propheten gipfelt, welcher mit satanischem Lügengeist ausgerüstet als das vornehmste autorisirte Organ des Antichrists auftritt, und dessen Weltstellung in der Letztzeit so hervorragend ist, daß das Wort der Weissagung ihn geradezu dem Antichrist ebenbürtig zur Seite stellt und ihn daher auch das gleiche außerordentliche Gericht trifft, wie jenen. Ja nach 16, 13. ist seine Stellung so eminent, daß er geradezu mit dem Drachen und dem Tiere in eine Linie gestellt wird; die letzte intensivste Anstrengung des Reichs der Finsterniß geht aus von drei Geistern, die aus dem Munde des Drachen, des Tiers und des falschen Propheten kommen. Die Auslegung dürfte schwerlich fehl gehen, wenn sie in diesen drei das satanische Afterbild der göttlichen Dreieinigkeit findet. Der Drache, der πατηρ του ψευδους ist das Gegenbild des Vaters, der Antichrist; die personifizierte Lügenmacht in Menschengestalt das Gegenbild des Sohnes; der falsche Prophet, in welchem sich der Lügengeist konzentriert, und welcher bewirkt, daß die Menschen dem Antichrist huldigen, ist das Gegenbild des heiligen Geistes. Wie dieser Christum verklärt in den

Herzen, so macht der falsche Prophet den Antichrist groß und herrlich in den Augen der Welt; wie er ausgeht vom Vater und vom Sohn, so ist der Geist des falschen Propheten wesentlich der Geist des διαβολο. und des Antichrists als des υιος του διαβολου in einzigartigem Sinn. (Bei dieser hervorragenden Stellung des falschen Propheten in der Letztzeit ist die Frage nahe gelegt, ob nicht auch schon in der Danielschen Weissagung das Tier, das aus der Erde aufsteigt, wenigstens andeutungsweise zu finden sei. Wenn man es vergeblich bei Daniel sucht, so wird dies wohl nicht blos damit zusammen hängen, daß die apokalyptische Weissagung des alten Bundes den Rahmen für ihre Zeichnung aus den zeitgeschichtlichen Weltverhältnissen nimmt, sondern seine Erklärung vornämlich darin finden, daß das Wort und der Geist der Weissagung in der Schrift, was Umfang, Bestimmtheit und detailirte Ausführung des geweissagten betrifft, sich richtet nach den Entwicklungsstadien des göttlichen Reiches. Dem alttestamentlichen Seher am Hofe des damals größten Weltherrschers wird der letzte gottesfeindliche Weltherrscher deutlich gezeigt, der Weissagung von dem falschen Propheten aber mußte die Offenbarung Gottes im heiligen Geiste vorangehen. Welch große Bedeutung eine geistige Macht habe, lag der Zeit der alten Weltreiche ferner; daß Geistesmacht zur Weltherrschaft gelangen kann, ist erst im Christentum voll ans Licht getreten. Dem Seher des neuen Bundes wird nicht blos der letzte Weltherrscher, sondern auch derjenige gezeigt, in welchem der falsche Geist dieser Welt, der dem heiligen Geist die Weltherrschaft entreißen will, seine persönliche Spitze erreicht. Uebrigens wird die Bemerkung Auberlens das Richtige treffen, daß das zweite Tier bei Daniel zwar fehle, aber sein Wirken schon in den klugen Augen des letzten Feindes, dem alle Bildung und ausgeartete Kultur zu Dienste steht, angedeutet sei. Was bei Daniel in Einer Person vereinigt erscheint, tritt in der Apokalypse in zwei Personbilder auseinander. — Als zweites Mittel seines Wirkens wird neben dem Wort die Wunderthätigkeit genannt, V. 13 „και ποιει σημεια μεγαλα". Der falsche Prophet erscheint, wie der Antichrist ausgerüstet mit satanischen Wunderkräften, und zwar in solchem Maße, daß es sich um die Frage handeln könnte, ob nicht die Thessalonicherstelle,

wie die Apokalypse, wenn sie von Zeichen des Antichrist reden, so zu verstehen sind, daß der Antichrist eben nur durch den falschen Propheten Wunder verrichtet. Doch dürfte die Annahme die richtigere sein, daß nach dem Wort der Weissagung beide mit satanischen Wunderkräften ausgerüstet zu denken sind; nur sie wird dem Text gerecht. — Als hervorragendes Zeichen der falschen Propheten wird genannt, daß er Feuer vom Himmel fallen läßt, was offenbar auf die beiden Zeugen zurückweist, aus deren Mund tötliches Feuer ging, das ihre Feinde verzehrte, sodann aber, daß er dem Bild des Antichrist, zu dessen Fertigung er die Menschen überredet, Geist gibt, damit es redet V. 15. Der Zweck der öffentlichen Aufstellung von Bildern des Antichrist ist klar — auch das letzte Weltreich soll ein Symbol seiner Reichseinheit haben, dessen Geringachtung als Empörung angesehen wird; nicht minder ist der Zweck davon deutlich, daß das Bild Geist bekommt und reden kann; — es soll dieses Zeichen ein Hilfsmittel der Verführung sein und da vom redenden Bilde selbst gesagt wird, es rede und bewirke, daß die, die es nicht anbeten, getötet werden, zugleich ein Angst erregendes Schreckmittel. Diejenigen, die es nicht anbeten wollen, sollen zum voraus gewiß sein, daß es alsbald offenbar wird und dieses ihren Tod zur Folge hat. Die Frage ist aber, ob diese Weissagung wörtlich zu nehmen ist. In der That erscheint hier der dämonische Zauber in solch eminentem Grade, daß man auch bei der schriftgemäßen Annahme der Möglichkeit satanischer Wunder doch sich versucht fühlt, nach irgend welcher annehmbaren allegorischen Deutung sich umzusehen. Die Macht, einem toten Bilde Lebensodem einzuhauchen und Sprache zu verleihen, geht doch weit hinaus über die Macht Satans, außerordentliche Wirkungen im physischen Gebiet hervorzubringen. Aber alle allegorisierende und die Weissagung spiritualistisch umdeutende Auslegung scheitert an dem Wortlaut und Zusammenhang des Textes. So gewiß das Feuer fallen lassen vom Himmel stehen bleiben muß als ein dämonisches Wunder, so gewiß auch das Lügenwunder vom redenden Bilde. „Imagines loquentes“, sagt Bengel, „res mira, sed non incredibilis“, und gleich ihm fassen es auch die hervorragendsten Ausleger als satanisches Wunder. Das Anstößige, welches darin liegt, daß dasselbe leben-

schaffend erscheint, fällt weg bei der Annahme, daß es πνευματα, Dämonen sind, die aus dem Bilde heraus reden; man wird nicht sagen können, daß diese Annahme mit dem Wortlaut des Textes in Widerspruch gerathe. — In der Anbetung des redenden Bildes manifestiert sich die höchste Steigerung der Vergötterung der Weltmacht und ihres Trägers; um diese zu Stande zu bringen, leistet der Fürst dieser Welt durch den falschen Propheten das Höchste, was ihm möglich ist in Zauberwundern — er ahmt die lebendigmachende Schöpferkraft Gottes nach in trügerischer Weise durch Dämonen, die ihm zu Gebote stehen. Das traurige Schlußresultat der Weisheit dieser Welt, welche die Weisheit Gottes verachtet, besteht darin, daß ihr letzter Repräsentant durch Zauberei es dahin bringt, daß die nach Gottes Bild geschaffenen Menschen das Bild des Antichrist anbeten. — Als drittes Mittel seines Wirkens im Dienst des Antichrists steht V. 16 und 17 das χαραγμα — der falsche Prophet bewirkt, daß alle Erdbewohner das Malzeichen des Tiers annehmen. Es ist dieses zunächst kein Gewaltmittel, wird es aber im höchsten Grade durch die satanische List und den satanischen Zweck, der sich damit verbindet V. 17 — „daß Niemand kaufen oder verkaufen kann, er habe denn das Malzeichen.“ Alle allegorischen Deutungen sind durch den Text ausgeschlossen. Das Malzeichen ist der Name des Tiers in einem Zahlzeichen, welches den Werth der Summe der Buchstaben seines Namens ausdrückt. In Folge der Wirksamkeit der Propheten geben sich alle Volksklassen ein äußeres Erkennungszeichen zur Unterscheidung von denen, die das Tier nicht anbeten, und die Folge hievon ist, daß den letzteren die leibliche Existenz unmöglich gemacht wird. „Dies ist die Triumphzeit für die gottlose Welt, die ihr Mütchen kühlt an den Anhängern Christi“ (Christiani), die Zeit der großen θλιψις, von der der Herr sagt (Matth. 24, 21.), daß kein Mensch könnte selig werden, wenn diese Tage nicht verkürzt würden. Hofmann faßt die Steigerung der antichristlichen Tyrannei in der letzten Universalmonarchie des Antichrists in die Worte zusammen „wer nicht vor das herrschende Tier kommt, der kommt vor dessen Bild, wer auch diesem aus dem Wege geht, der muß mit Menschen verkehren; es ist aber vorgesehen, daß Niemand der thatsächlichen Erklärung sich entziehen kann, ob er des Thieres Herrschaft anerkenne oder nicht.“

VI. Die antichristliche Kirche.

Eine Darstellung der biblischen Lehre vom Antichrist darf die Beantwortung der Frage nicht umgehen, was unter der Hure Babylon zu verstehen sei, welche (Kap. 17, 4.) auf dem Tiere sitzt und von diesem zuletzt durch die zehn Könige, welche ihr Reich dem Tiere geben, beseitigt wird. Denn 17, 7. sagt der Engel dem beim Anblick der πορνη staunenden Seher „ich will dir zeigen das Geheimniß des Weibes und des Tiers"; hienach gehört, wie Bengel bemerkt, beider Geheimniß zusammen und muß offenbar und gerichtet werden, damit Gottes Geheimniß vollendet werde. Je weiter die Ausleger bei der Deutung der πορνη auseinander gehen, desto nötiger erscheint, die einzelnen Züge des Bildes aus dem Grundtext möglichst bestimmt zu fixieren, zusammenzustellen und sodann die verschiedenen Auslegungen darauf anzusehen, ob und in wie weit sie dem aus dem Texte selbst resultirenden Gesamtbilde entsprechen. Die eschatologische Gestalt, deren Gericht Johannes Kap. 17 und 18 erblicken soll, wird 17, 4. und 5. und 18 1) eine γυνη genannt, nach V. 4 herrlich gekleidet mit Scharlach, Gold, Edelsteinen und Perlen. Hiemit erscheint ganz unstreitig dasselbe als das direkte Gegenbild von der γυνη Kap. 12, 1., durch welches die wahre Gemeinde abgebildet ist. Die fürstliche Pracht, in welcher erstere erscheint, ist die Weltherrlichkeit gegenüber dem Himmelsschmuck, mit dem letztere geschmückt sein wird in ihrer Vollendungsgestalt, die offenbar macht, was jetzt schon ihre verborgene Zierde ist. Keineswegs ist aber daran zu denken, daß die γυνη des zwölften Kapitels, welcher Gott einen Bergungsort bereitet, V. 6, zur πορνη geworden wäre, denn Kap. 19 erscheint nach dem Gericht der letzteren die erstere wieder, angethan mit weißer Seide, bereitet zur Hochzeit des Lammes. Das direkte Gegenbild der wahren Gemeinde ist aber die vom Tier getragene γυνη vornämlich dadurch, daß sie 2) eine πορνη ist; ist die Braut des Lammes eine Jungfrau geblieben und darum berufen zur Hochzeit, so ist jene dem Bräutigam untreu geworden durch πορνεια; nach V. 4 sind durch den Wein ihrer πορνεια die Erdbewohner berauscht worden, und die Könige der Erde haben mit ihr gebuhlt 18, 3., sie hat 17, 4. einen goldenen Becher in der Hand voll Unsauberkeit ihrer πορνεια, ja V. 5 bedeutet der

geheimnißvolle Name an ihrer Stirne, daß sie ist „η μητηρ των πορνων.“ Nach biblischem Sprachgebrauch kann πορνεια nichts anderes bedeuten (vgl. Hosea) als Untreue gegen Gott, Abfall von Gott, Abgötterei; dieses wird bestätigt durch V. 4, sie ist die Mutter „των βδελυγματων“, ihr Becher ist voll „βδελυγματα“. Dieses Wort ist die bei den LXX gewöhnliche Uebersetzung von schikuz, welches immer von religiösen Greueln, besonders vom Götzendienst gebraucht wird (vgl. Jerem. 4, 1., 13, 17., 16, 18. Daniel 9, 27., 11, 31., 12, 11. Sach. 9, 7. u. a. St.). Also Götzengreuel und verführerische zum Abfall verleitende Irrlehren (φαρμακεια 18, 23. = Zaubergetränke) sind der Taumelbecher in ihrer Hand, der für alle, die daraus trinken, zum Zornkelch wird 18, 3. Dies weist offenbar auf geistige Einwirkung; das Weib erscheint so als die von Gott und Christo völlig abgefallene falsche götzendienerische (im weitesten Sinn genommene) Kirche der Letztzeit, die das, was sie ist, geworden ist durch die Verführungsmacht falscher Lehre. Damit stimmt der weitere Zug vollständig zusammen, daß Johannes das Weib sieht 3) „καθημενην επι θηριου“ 17, 3. Das Tier trägt das Weib, worin wohl beides liegt: das Weib wird vom Tier gestützt und — im Hinblick auf das, was nachher geschieht — geduldet. Der Antichrist ist die Stütze des Weibes, denn es hat als πορνη vollständig den antichristlichen Geist. Gerade durch diesen übt es seine Herrschaft über die Völker aus, daher wird es vom Tier in seiner relativen Selbstständigkeit noch geduldet, es hilft sein Reich bauen und ist mit ihm ganz eins im töten und verfolgen der Glaubigen; V. 6 sieht Johannes das Weib trunken vom Blute der Heiligen und dem Blut der Zeugen Jesu (vgl. 18, 24.), was am meisten das Staunen des Sehers erregt. Das Weib erscheint ganz als Gehilfin, als Werkzeug des Antichrists. Es sitzt aber genauer nach der Erklärung des Engels (17, 9.) 4) auf den sieben Häuptern des Tiers. Diese sieben Häupter werden dem Johannes gedeutet als sieben Berge, auf denen das Weib sitzt, zugleich erfährt er aber auch, daß diese sieben Häupter sieben Könige bedeuten (βασιλεις = βασιλειαι). Da das Tier die Machtgestaltungen in den vorangegangenen sieben Weltreichen in sich zusammenfaßt, aus ihnen als reife Frucht hervorwächst, so erscheinen die sieben

Häupter des Tiers, durch welche dieses versinnbildlicht ist, als die Machtsitze, auf denen die πορνη thront; ihre widerchristliche Herrschaft verdankt das Weib ebenso wie das Tier der vorangegangenen widergöttlichen und widerchristlichen Entwicklung. Daß das Weib zugleich geschaut wird 5) als sitzend επι των υδατων των πολλων 17, 1., wird von dem Engel selbst erklärt (V. 15), und kann nur die weltumfassende Herrscherstellung bedeuten, welche dem Weibe zukommt, wie denn auch V. 18 ausdrücklich gesagt wird, daß sie habe die βασιλεια επι των βασιλεων της γης." Wenn ferner 6) das Weib zugleich genannt wird „βαβυλων η μεγαλη" (17, 5—9.), so kann damit nicht das gemeint sein, daß unter der πορνη eine Weltstadt zu verstehen sei, welche in der Letztzeit eine ähnliche Stellung einnehme, wie das alte Babel zu seiner Zeit, vielmehr ist das alte götzendienerische Babel in der Schrift Typus des — in der Letztzeit allgemein herrschenden — Abfallsgeistes; es ist damit, wie schon die Zusammenstellung mit „η μητηρ των πορνων" (17, 5.) andeutet, dasselbe gesagt, was die Bezeichnung πορνη besagen will. Das Wort „μυστηριον" in 17, 5. drückt aus, daß der Name Babylon aus der Schrift und der heiligen Geschichte zu verstehen, also ein typisch-prophetischer ist. Nichtsdestoweniger wird das Weib 7) ausdrücklich genannt (17, 18.) η πολις η μεγαλη; da in diesem Verse die Deutung des Engels mitgeteilt wird, so scheint dies wirklich eigentliche Rede und demnach die πορνη als große Weltstadt bezeichnet zu sein, die für die Letztzeit dasselbe ist, was Babel für die Zeit der heidnischen Weltreiche. In 18, 10. heißt sie „η πολις η ισχυρα" und aus dem Wehklagen der Könige und Kaufleute auf Erden über das Gericht, das über sie ergeht (18, 10—19.), geht unverkennbar hervor, daß dem Seher das Babel der Letztzeit gezeigt wird als Mittelpunkt des großen Weltverkehrs, als Trägerin des Luxus (V. 12—13), als Inhaberin aller Weltherrlichkeit, als Centrum der ausgearteten Kultur, welche über den ganzen Erdkreis eine tonangebende Herrscherstellung behauptet. Vergleicht man aber nun hiemit die für das Verständniß der Bezeichnung „πολις" in ihrem Verhältniß zur Bezeichnung „πορνη" sehr instruktive Stelle 18, 3., wo gesagt ist, daß die Könige mit Babel πορνεια

getrieben, und die Kaufleute „εκ της δυναμεως του στρηνους (Wollust) αυτης επλουτησαν“, so ist deutlich, daß das, was die Kaufleute reich macht, eben die πορνεια ist, also die Züge, mit denen das Bild der πολις μεγαλη gezeichnet ist, ganz identisch sind mit dem, was das Babel der Letztzeit als πορνη kennzeichnet. Die πορνεια der πορνη besteht eben darin, daß der Handel und Erwerb einerseits, der Luxus andererseits, Geld und Wohlleben, die ganze ausgeartete Kultur, die im Sinn des ausgeprägtesten Weltsinns steht, der Gott der Welt geworden ist. So schließt sich der Ausdruck „große Stadt“ einheitlich zusammen mit dem Bild der πορνη μεγαλη, und es erscheint die πολις μεγαλη als Gegenbild von der πολις αγια, dem ανω Ιερουσαλημ, welches 21, 3 und 10. Johannes schaut als „ητοιμασμενην ως νυμφην κεκοσμημενην τω ανδρι αυτης“ — ganz wie die πορνη das Gegenbild der γυνη mit dem Himmelsschmuck und der νυμφη. Die große Stadt ist das Gegenbild der wahren Gemeinde. Schließlich ist 9) noch hervorzuheben, daß das Weib von den zehn Königen gehaßt und gerichtet wird, also, da dieselben dem Antichrist ihr Reich gegeben, durch sie von dem letzteren selbst, nachdem er sie eine Zeit lang geduldet hat; den Königen gibt es Gott ins Herz, daß sie thun des Tieres Meinung, und 18, 5. werden sie, nachdem zuerst Gottes Volk aufgefordert worden, aus Babel auszugehen, die Vollstrecker des Gerichts über die πορνη. Die nächste Folge dieses Gerichts ist, daß Babel eine Einöde wird, vollkommen wüst und leer 18, 21—23.; alles öffentliche und häusliche Leben, aller Genuß und alle Freude verschwindet aus ihm, im Himmel aber ertönt ein Lobgesang 19, 1—10. darüber, daß die große πορνη gerichtet ist, die Hochzeit des Lammes ist gekommen, und sein Weib hat sich bereitet. Sofort nach diesem Gericht aber erfolgt das Gericht über den Antichrist. Durch den Sturz Babels bereitet er sich selbst sein Gericht; er muß sein eigen Reich zerstören, indem er durch Beseitigung Babels die Welt der vollkommensten Barbarei überliefert. Wenn der Herr sagt: ist Satans Reich mit ihm selbst uneins, wie mag sein Reich bestehn, so gilt dies für die Entwicklungszeiten seines Reiches auf Erden; hat aber die Entwicklung ihre ακμη erreicht, muß er — das ist die furchtbare Ironie der göttlichen Nemesis — wider

diese Maximen handeln und sein Reich auf Erden selbst zerstören und so sein vornehmstes Organ dem Gerichte Gottes überliefern.

Gehen wir zur genaueren Deutung dieser eschatologischen Gestalt über, so wird vor allem dies stehen bleiben müssen, daß mit diesen dem Text entnommenen Zügen, welchen sich das Gesamtbild der Hure Babylon darstellt, die rein zeitgeschichtliche Fassung sich schlechterdings nicht verträgt. Ganz abgesehen davon, daß dieselbe sich schon dadurch selbst das Urteil spricht, daß sie die Weissagung zu einer Illusion macht und ihren göttlichen Charakter zerstört, irrt sie vor allem darin, daß sie 17, 9. bei der Deutung der sieben Häupter des Tiers auf Berge, auf denen das Weib sitzt, in diesen die sieben Hügel Roms angedeutet findet und daher unter dem Weibe das heidnische Rom verstanden wissen will. Ob auch die überwiegende Mehrzahl der Ausleger hierin mindestens eine Beziehung auf Rom erblickt, — darin werden doch einige der hervorragendsten Ausleger Recht behalten, wenn sie diese Beziehung durchaus in Abrede ziehen, denn es ist und bleibt diese Deutung mit dem Text schlechterdings nicht vereinbar. Die sieben Häupter werden ja doch auch Könige oder Herrschaften genannt, Berge aber sind nach biblischem Sprachgebrauch Machtsitze. Dieses sind sie für das Weib eben als Herrschaften. Was soll aber nun der Umstand, daß Rom auf sieben Hügeln gebaut ist, für einen Bezug auf seine Machtstellung in der Welt haben? Sind die Berge zugleich Herrschaften, wie soll sich dies damit zusammenreimen, daß unter diesen Bergen in wörtlichem Sinn diejenigen zu verstehen wären, auf welchen Rom erbaut ist? Eine rein äußerliche mit dem Inhalt des Gesichts und seiner Deutung in gar keiner Beziehung stehende Anspielung auf Rom anzunehmen, wäre aber vollends ganz unannehmbar. Mehr Schein der Berechtigung, an das heidnische Rom zu denken, liegt in 17, 18., wenn der Engel sagt: „Das Weib ist — εστιν — die große Stadt, welche das Reich über die Könige der Erde hat — (εχουσα)." In der Präsensform εστιν und εχουσα sieht wirklich die überwiegende Mehrzahl der Ausleger den schlagendsten Beweis, daß bei der πορνη βαβυλων an Rom zu denken sei. Allein schon Bengel hat, sicherlich mit Recht, darauf hingewiesen, daß dieses Präsens vom Standpunkt der Vision zu erklären ist; nicht die jetzt,

sondern die alsdann weltherrschende Stadt haben wir hier; das εχουσα steht ebenso adjektivisch wie η καταβαινουσα. Löst sich so die Beziehung auf Rom in diesen beiden Stellen 17, 9. und 18 in reinen Schein auf, so hat die zeitgeschichtliche Deutung noch viel weniger Halt in den Zügen des Gesamtbildes der πορνη. Es ist unmöglich anzunehmen, bei πορνεια, welche das eigentliche Wesen Babels ausmacht, an heidnische Abgötterei zu denken, vielmehr weist der Ausdruck auf den Abfall innerhalb der Christenheit, auf die falsche ganz verweltlichte Kirche hin, wie dieses namentlich aus dem Gegensatz gegen die Braut, die wahre treugebliebene Gemeinde mit Evidenz hervorgeht. Wollte man aber auch zugeben, daß dasjenige, was die Weissagung über die πολις μεγαλη sagt, im Ganzen passe auf das heidnische Rom als den damaligen Mittelpunkt des Weltverkehrs, so ist doch in keiner Weise einzusehen, wie über den Fall der römischen Weltstadt alle Bewohner der Erde wehklagen und der ganze Himmel einen Lobgesang anstimmt. Im Wesentlichen das Gleiche gilt gegen die kirchengeschichtliche Deutung, welche, an die zeitgeschichtliche sich anlehnend, in dem Gericht über Babel die Ueberwindung des — besonders durch das römische Weltreich repräsentirten — Heidentums durch das Christentum erblickt. Ist es ja doch der Antichrist selbst, der Babel verstört! Es wird auch diese Auffassung dadurch nicht plausibler, daß man den Schwerpunkt in dem Gericht über den Antichrist selbst findet und dieses als Sinnbild der völligen Ueberwindung des römischen Heidentums durch Christianisirung der Germanen faßt (Hengstenberg). Wie aber derartige Deutungen mit den Zügen des Gesamtbildes sich vereinigen lassen, ist schwer begreiflich; jede derartige kirchengeschichtliche Deutung ignorirt wesentliche Züge dieses Bildes und thut dem Text Gewalt an. Mehr im Einklang mit diesen Zügen steht diejenige Modifikation der kirchengeschichtlichen Deutung, welche, gleichfalls an die zeitgeschichtliche sich anlehnend, in der Hure Babylon nicht das heidnische, sondern das christliche Rom als Sitz des Pabsttums und Mittelpunkt der falschen Kirche erblickt. Es ist zuzugeben, wenn irgendwo in der Apokalypse, so ist es bei dieser eschatologischen Gestalt nahe gelegt, an die römische Kirche zu denken. Muß man die alte, immer wieder erneuerte und auch

in neuester Zeit wieder versuchte Deutung des Tiers auf das Pabsttum und des *ανομος* auf den letzten Pabst für schlechthin unvereinbar mit der Weissagung erklären, da die einzelnen Züge in keiner Weise auf eine falsch geistliche religiöse Macht, vielmehr auf einen Weltherrscher hinweisen, welcher alle und jede Religion mit Füßen tritt, so stellt sich die Sache anders bei der Hure Babylon, keineswegs aber deshalb, weil in der Weissagung selbst eine spezielle Beziehung auf Rom zu finden wäre, sondern weil in der römischen Kirche einige wesentliche Hauptzüge des Bildes der Hure besonders stark ausgeprägt sind. Das Wesen der römischen Pabstkirche enthüllt sich im Laufe der Jahrhunderte immer mehr als *πορνεια*, womit zusammenhängt die weltbeherrschende Stellung, die sie sich anmaßt und auch genommen hat; sie kann mit Fug und Recht trunken genannt werden von dem Blute der Heiligen — dies ist mit ehernem Griffel in die Tafeln der Geschichte geschrieben, ihr Schmuck ist Weltherrlichkeit, äußerer Prunk gegenüber dem inneren Schmuck der wahren Gemeinde, ihr Wesen ist Feindschaft gegen die Wahrheit, das göttliche Wort, darum antichristlich und wird dieses immer mehr, daher paßt auch der Zug auf sie, daß das Tier sie trägt. Dafür, daß Rom Hand in Hand geht mit den widergöttlichen auflösenden Zeitmächten und diese seinem Herrschaftszweck dienstbar zu machen sucht, ja selbst mit der Revolution sich verbindet, wenn es seinen Zwecken dient, bietet die Geschichte mehr als einen Beleg; wie umgekehrt dafür, daß politische Machthaber eine Stütze an ihr suchen, wenn es für ihre Plane taugt. Die Geschichte wirft ein überraschendes Licht auf dieses gegenseitige Buhlen miteinander, so daß es nicht so fern zu liegen scheint, den zukünftigen Verlauf der widerchristlichen Weltentwicklung sich so zu denken, daß es die römische Kirche ist, welche wegen der wesentlichen Gleichartigkeit des Prinzips am längsten der widerchristlichen Weltmacht gegenüber ihren äußern Bestand erhält, bis der *ανομος* auch ihrer als einer stolzen Nebenbuhlerin sich entledigt. Auch mit diesem letzteren Zug, daß der Antichrist die Hure eine Zeitlang trägt, schließlich aber beseitigt, würde diese Deutung nicht in Konflikt gerathen. So richtig es nun aber auch ist, daß einige wesentliche Hauptzüge des Bildes der *πορνη Βαβυλων* besonders in der römischen Pabstkirche ausgeprägt sind, so

dürfte es doch als verfehlt anzusehen sein, in ihr geradezu speziell nur die römische Kirche angedeutet zu finden. Man muß sich die Konsequenz dieser Deutung klar machen; wäre sie richtig, so müßte von der Entwicklung der christlichen Gesamtkirche in der Letztzeit als äußerlich organisirtes Ganzes nur die Pabstkirche übrig bleiben, diese wäre die Kirche der Letztzeit. Wollte man nun auch zugeben, daß die Wiedergewinnung der Alleinherrschaft auf Seiten Roms möglich ist, so will doch der Text mit dieser Annahme nicht stimmen. Die πορνη erscheint als πολις μεγαλη ganz als Träger der Kultur; sodann besteht das Wirken des Antichrist vornehmlich darin, daß er allen äußeren Kult beseitigt. Die Annahme, daß während seiner Herrschaft eine Zeit lang die römische Kirche als solche neben ihm Bestand habe, ist hiemit nicht vereinbar; trotz allen antichristlichen Wesens müßte sie als Kirche mit der Parusie des Antichrists als beseitigt zu denken sein. Endlich liegt im Texte selbst kein Grund vor, speziell und nur allein an die Pabstkirche zu denken. Kap. 17, 9 und 18., welche beiden Stellen vornehmlich zu dieser Deutung geführt haben, enthält, wie oben berührt, keinerlei Beziehung auf Rom, die πορνεια aber findet sich auch in der evangelischen Kirche. Ist auch diese auf den Fels der Wahrheit gebaut, so hat doch gerade in ihr die Entwicklung des Unglaubens begonnen. Zu der πορνεια, welche schließlich in der Hure Babylon ihre konkrete Entwicklungsspitze erreicht, liefert die gesamte Christenheit ihren Beitrag. Allerdings ist das römische Kirchentum unstreitig ein Hauptentwicklungsmoment in dem Prozeß, dessen Resultat die Kirche der Letztzeit ist, aber die πορνη Βαβυλων ist die Frucht der widerchristlichen Gesamtentwicklung der ganzen Christenheit — was irgend im Laufe der Jahrhunderte von falschem entartetem mit der Welt buhlenden Kirchenwesen vorhanden ist, mündet in die falsche Kirche der Letztzeit. — In der Gestalt der πορνη nur im allgemeinen das falsche Kirchentum zu sehen, das sich als eine der Hauptpotenzen des widerchristlichen Geistes durch alle Zeitläufe der Christenheit hindurchzieht, — wie manche Vertreter der reichsgeschichtlichen Fassung der Apokalypse wollen — und in dem Gericht nur die allgemeine Wahrheit abgebildet zu finden, daß jede Weltherrschaft der Kirche zu ihrer Knechtung durch die Welt führt, widerstreitet

dem ganzen durchaus eschatologischen Charakter der Weissagung in der Apokalypse, und kann dem Texte nimmermehr gerecht werden. So dürfte als einzig richtige Auslegung diejenige übrig bleiben, welche in der πορνη die vollständig verweltlichte Kirche der Letztzeit abgebildet findet, ganz abgesehen von dem Unterschied zwischen der römischen und evangelischen Kirche. „Das Sicheinlassen mit der Welt, Sichtragenlassen von der Welt ist das Wesen der πορνεια; da die Kirche ganz weltlich geworden, so hat sie der Welt gegenüber das Recht ihrer Existenz verloren; es ist also nur Herstellung einer thatsächlichen Wahrheit, wenn die Scheinkirche der Welt unterliegt" (Auberlen). Freilich könnte es sich auch bei dieser Auslegung fragen, ob überhaupt nach der Parusie des Antichrists eine auch noch so verweltlichte Kirche als Kirche, als irgendwie noch äußerlich organisirter Verein mit öffentlichem Kultus noch denkbar ist. Der Charakter, den sie als πολις μεγαλη hat, weist auf das Gegenteil hin. Christiani findet die Erklärung dieses Bildes darin, daß sie auch Trägerin der Kultur ist; vielleicht könnte es richtiger sein zu sagen: das Bild von der πορνη und πολις μεγαλη zeigt und will zeigen, was schließlich aus der äußeren Kirche wird. Abgesehen von der wahren Gemeinde, die von ihr ausgeschieden wird (11, 1.) und geborgen von Gott (12, 6.) bleibt von ihr nichts übrig, als ein Geschlecht, dem Mammon und Wohlleben, Erwerb und Luxus sein Gott ist, das seine Kniee beugt vor dem Gott dieser Welt; ein Geschlecht, das völlig durchdrungen ist von dem Sauerteig des Materialismus, — dieses Wort im umfassendsten Sinne genommen. Dieses Geschlecht, die Frucht der πορνεια aller Zeiten und Kirchen ist die Kirche der Letztzeit; solche Kirche aber hat völlig aufgehört Kirche zu sein. Die ausgeartete Kultur ist ihr Gott; verdankt die Welt vornehmlich dem Christentum alle wahre Kultur, die irgend in ihr zu finden ist, so ist das Resultat der widerchristlichen Entwicklung der Völker scheinbar eine Steigerung der Kultur, in Wahrheit ihre Entartung. Diese ausgeartete Kultur im umfassendsten Sinne des Worts ist der Gott der Welt in der Letztzeit. Indem aber so von der äußeren Kirche in Folge der πορνεια nichts übrig bleibt als ein Geschlecht, dem „der Handel Alles und Alles Handel" geworden (Richter), so gleicht die Welt einem Menschen, der den Ast absägt,

auf dem er sitzt. Die ausgeartete Kultur bildet eine Zeit lang noch scheinbar einen äußeren Zusammenhalt, in Wahrheit ist sie nur übertünchte Barbarei; der ανομος duldet sie eine Zeit lang, weil sie seinen Zwecken dient, macht ihr aber schließlich ein Ende, und die Folge ist völliges Hervorbrechen der Barbarei. Dieses ist abgebildet in dem Wehklagen der Kaufleute, deren Zeit nun vorüber ist, und in der öden Wüste, in welche Babel verwandelt wird (18, 22—23.); die völlige Herrschaft der ανομια in den Massen stürzt die Hauptgötzen dieser Welt von ihrem Thron. Der Sieg des Antichrist ist der Sieg der Barbarei über die ganz gottlos gewordene Kultur; die falsche Humanität, die aller Divinität baar geworden ist durch πορνεια, wird ein unwiederbringlicher Raub des tierischen Wesens, dem durch den ανομος alle Schleußen geöffnet werden, und die Bestialität feiert ihren höchsten, aber auch — letzten Triumph, denn das Gericht über die große Stadt ist der Anfang des Gerichts über das Tier. Wenn einige Ausleger meinen, das Babel der Letztzeit könne nur eine große Weltverkehrsstadt bedeuten und einen Hauptsitz des Weltgenusses, weil gesagt sei, daß die Kaufleute durch sie reich geworden seien, nicht aber „wie man es meistens und besonders auch von Seiten der Sekten verstehe", die verweltlichte Kirche, so ist zu entgegnen: daß die Kaufleute reich werden von der Macht ihrer Ueppigkeit, kann mit vollem Rechte von der verweltlichten Kirche der Letztzeit gesagt werden, denn das ganze Geschlecht der Letztzeit ist im großen Ganzen Eine große Weltverkehrsstadt geworden, weil Geld und Genuß sein Gott geworden sind. Die Sekten irren nur darin, daß sie die äußere Kirche Babel schelten, ehe sie das wirklich geworden ist und vor der Zeit das Wort in den Mund nehmen 18, 4.: „Gehet aus von ihr, mein Volk, daß ihr nicht teilhaftig werdet ihrer Sünden und Plagen." Dieses Wort gilt so lange nur in innerlichem Sinn, bis das öffentliche Zeugniß von Christo unmöglich gemacht, der nackte Unglaube an seine Stelle getreten ist und der materialistische Zeitgeist in den Massen allen Glauben an das Ueberweltliche völlig über Bord geworfen hat — dann ist das Babel der Letztzeit da und mit ihm zugleich die Herrschaft des Antichrists.

VII. Die Zeitdauer der antichristlichen Herrschaft.

Der Beantwortung der komplizierten Frage, wie lange die antichristliche Herrschaft dauere, d. h. wie groß der Zeitraum zwischen der Parusie des *ανομος* und der Parusie des Herrn sein wird, kann eine Darstellung der biblischen Lehre vom Antichrist um so weniger aus dem Wege gehen, als sowohl das Buch Daniel als die Apokalypse ganz genaue Zeitbestimmungen hierüber an die Hand gibt.

Daß die Zeit der Herrschaft des Antichrist eine genau abgegrenzte, durch die Regierung Gottes voraus bestimmte ist, hebt die Weissagung mit besonderem Nachdruck hervor. In der typisch-prophetischen Weissagung Daniel 11, 36. ist von Antiochus als Typus des Antichrists gesagt, „es werde ihm gelingen, bis der Zorn Gottes aus sei“, denn „wie es beschlossen ist, so wirds geschehen“, von Luther dem Sinn nach richtig übersetzt „es ist beschlossen, wie lange es währen soll.“ In der rein apokalyptischen Weissagung vom letzten Gottesfeind Kap. 7 wird V. 25 ausdrücklich bemerkt, „die Heiligen werden in seine Hand gegeben“, wie schon von den Weltreichen V. 12 gesagt ist „es war ihnen Zeit und Stunde bestimmt, wie lange ein jegliches währen sollte“, und Daniel 12, 7. wird die bestimmt abgemessene, schon 7, 25. mitgeteilte Zeitdauer der letzten Trübsal durch einen feierlichen Eidschwur des Bundesengels als eine in dem Rate dessen, der ewiglich lebet, fest beschlossene, darum auch so mit unfehlbarer Gewißheit eintreffende bekräftigt. Ganz im Anschluß an Daniel wird Apokalypse 13, 5. von dem Tier, das aus dem Meere aufsteigt, gesagt „es ward ihm gegeben, daß es mit ihm währete 2c.“ und 10, 6—7. wird es durch einen Eidschwur des Engels bekräftigt, daß mit dem siebenten Posaunenstoß, dem Eintritt des dritten Wehes, kein *χρονος* mehr sein, d. h. daß die Zeit des dritten Wehes der letzte *χρονος* sein soll; *χρονος* aber ist eine durch Gottes Rath und Regiment bestimmt abgemessene von Ihm vorausbestimmte Zeit. Auch in der Thessalonicherstelle ist dieses angedeutet durch die Worte „*εν τω εαυτου καιρω*“; ist damit der Anfangspunkt bezeichnet, so durch die Parusie Christi der voraus bestimmte Endpunkt seiner Herrschaft. Ferner aber wird die Zeit des Antichrists ausdrücklich als eine kurze dargestellt; in Apok.

10, 6—7. wird dieses zwar nicht direkt gesagt, aber die Vergleichung mit den vorhergehenden Gesichten zeigt deutlich, daß dieser letzte χρονος als kurz zu denken ist. In dem Gesicht von den sieben Siegeln findet sich noch keine Andeutung von einem rascheren Verlauf, vielmehr deutet das fünfte Siegel, sowie die Episode Kap. 7 auf einen Aufschub, eine Geduldszeit. Anders verhält es sich schon bei den die eigentliche Letztzeit eröffnenden Posaunengerichten; nach der halbstündigen Stille im Himmel, während welcher die Zurüstung der die Gerichte ausführenden Engel sich vollzieht, treten diese alle zumal auf, sämtlich gerüstet zu posaunen; dieses weist darauf hin, daß die Gerichte rascher verlaufen, wenn einer fertig ist, steht der andere schon bereit, ja während der erste posaunt, stehen Alle schon fertig da. Am Schluß aber vor der siebenten Posaune schwört der Engel, daß in den Tagen der letzten Posaune kein χρονος mehr sein soll, d. h. der letzte χρονος soll mit dem dritten Wehe eintreten, in welchem nur noch nach Tagen gerechnet wird. Je näher das Ende kommt, desto rascher verlauft die Geschichte, desto mehr Ereignisse drängen sich in einen kurzen Zeitabschnitt zusammen. In den letzten χρονος fallen die sieben Zornschalen, diese verlaufen noch rascher als die Posaunengerichte; daher, während die Posaunenengel gerüstet stehen, gehen die Zornschalenengel miteinander heraus aus dem Tempel und erhalten 16, 1. miteinander den Befehl, ihre Schalen über die Erde auszugießen. Mit der siebenten Plage aber eilt die Offenbarung rasch zur Ausführung des Gerichts über Babel und des Schlußgerichts; 18, 17. erfolgt das Gericht über Babel „in Einer Stunde" überraschend plötzlich und alsbald darauf ohne weitere Geduldszeit das Schlußgericht 19, 10. Was so aus der ganzen Struktur der Apokalyptik sich ergibt, wird aber nun Kap. 12, 12. ausdrücklich gesagt, wo der Hauptinhalt des dritten Wehes angegeben wird „der Teufel hat einen großen Zorn, weil er weiß, daß er wenig Zeit hat." Die Kürze dieser Zeit wird Matth. 24, 22. darauf zurückgeführt, daß Gottes Barmherzigkeit die Tage der letzten großen Trübsal verkürzt, weil außerdem kein Mensch gerettet würde; das weiß Satan, um so größer ist sein Zorn. Die Weissagung geht aber noch weiter, sie gibt eine ganz genaue Zeitbestimmung über die Dauer der antichristlichen Herrschaft, bei

Daniel noch halb verhüllt, in der Apokalypse unverhüllt in bestimmter Zahl. Bei Daniel 7, 25. lesen wir „die Heiligen werden in seine Hand gegeben eine Zeit, etliche (= 2) Zeiten, und eine halbe Zeit, was 12, 7. durch einen Eidschwur bekräftigt wird. Diese halb verhüllte Zeitbestimmung nimmt die Apokalypse auf, indem 13, 5. vom Tier gesagt wird, es währe mit ihm 42 Monate lang — 3½ Jahre. Da nun die Zeit, in welcher das Weib, die wahre Gemeinde, in der Wüste geborgen ist, ganz mit der Zeit des Antichrists zusammenfällt, 12, 4. aber von ihr gesagt wird, sie werde in der Wüste ernährt eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit, und dieses 12, 6. bezeichnet wird mit 1260 Tagen, so kann darüber gar kein Zweifel sein, daß unter den Zeiten gewöhnliche Jahre zu verstehen sind. Damit ist aber freilich die Frage noch nicht beantwortet, ob im Sinne der Weissagung diese Zeitbestimmung auch für die Zeit der Erfüllung ganz in wörtlichem Sinne zu nehmen ist. Daß übrigens diejenigen Ausleger, welche in dieser Zeitbestimmung keine prophetische Zahl erblicken, sondern, jede symbolische Deutung und willkührliche Ausdehnung verwerfend, dieselbe im eigentlichen Sinn auch für die Erfüllungszeit auffassen, wirklich das Richtige treffen, dürfte seine gute Begründung in der Schrift selbst finden. Gerade das Buch Daniel liefert im Anschluß an Jeremias den Beweis, daß die Weissagung jedenfalls nicht immer prophetische Zahlen enthält; die siebenzig Jahre des Propheten Jeremias sind durch die Erfüllung als wirkliche Jahre bestätigt, und ebenso hat die Erfüllung den evidenten Beweis geliefert, daß bei den siebenzig Jahrwochen an wirkliche Jahre zn denken ist. Wenn nun hier die Zeitbestimmung als wörtlich zu nehmen ist, warum soll dies bei derjenigen anders sein, durch welche die Zeitdauer der letzten Trübsal mitgeteilt wird? und da die Apokalypse die Daniel'sche Zeitbestimmung einfach wieder aufnimmt, sie ausdrücklich spezialisirt nach Monaten nnd Tagen, welchen Grund hat man, hiebei an prophetische Zahlen zu denken? Wenn das Wort der Weissagung selbst offenbar geflissentlich die bei Daniel noch halb verhüllte aber — was doch wohl auch in die Wagschale fallen dürfte — durch einen Eidschwur bekräftigte Zeitbestimmung wiederholt spezialisirt, also das Verhüllte enthüllt, sollte dann diese Enthüllung wieder nur eine Verhüllung sein?

Und welchen Zweck soll diese neue Verhüllung haben in der *αποκαλυψις Ιησου χριστου*? Diejenigen Ausleger, welche behaupten, daß das unbestimmte Zeitmaß „Zeiten" in der typischen Sprache der Prophetie, auch wenn es durch das bestimmte Zeitmaß „Jahre, Monate, Tage" ersetzt oder erklärt werde, dennoch die Bedeutung eines unbestimmten Zeitmaßes habe und behalte, bleiben jedenfalls die Antwort auf die Frage schuldig, warum denn nur dasjenige Buch, in welchem die Weissagung ihren Abschluß findet und welches die *πληρωσις* aller Zeiten beschreibt, die früher unbestimmten Zeitmaße so genau bestimmt und spezialisirt. Hat der Geist der Weissagung schon im alten Bund über die Dauer einer Trübsalszeit in bestimmten Zahlen geredet, welche die Erfüllung bestätigt hat, sollte dies nicht vielmehr der Fall sein bei derjenigen Trübsalszeit, von der doch der Herr sagt, daß sie die größte sein werde, die je auf Erden gewesen!

Daß aber nun diese wörtliche Fassung der dreieinhalb Jahre die richtige ist, wäre in dem Fall bis zur Evidenz erwiesen, wenn diejenigen Ausleger Recht hätten, welche annehmen, daß diese Zeitbestimmung nicht blos eine Wiederaufnahme von Daniel 7, 25., sondern zugleich aus Daniel 9, 27. zu erklären ist, wo mitgeteilt wird, was in der siebenzigsten, also der letzten Jahrwoche geschehen soll. Wirklich dürfte auch diese Ansicht im Texte selbst ihre Rechtfertigung finden. Vor allem ist die Zeitbestimmung in Apokalypse 11, 2—3. (die h. Stadt wird zertreten 42 Monate lang und die zwei Zeugen weissagen 1260 Tage) ins Auge zu fassen, welche dem Zahlwerthe ganz identisch ist mit der Zeit des Tiers 13, 5. und mit der Zeit des Geborgenseins der Gemeinde 12, 6. und 14. Die meisten Ausleger fassen diese fünfmal vorkommende Zeitbestimmung nicht blos dem Zahlwert nach identisch, was unbestreitbar ist, sondern auch als gleichzeitig verlaufend; letzteres aber widerstreitet ganz entschieden dem Texte. Denn da die zwei Zeugen 11, 7. erst nach Vollendung ihres Zeugnisses von dem Tier aus dem Abgrund getötet werden, und gar nicht denkbar ist, daß dieselben während der ganzen Herrschaftszeit des Antichrist die Welt durchziehen, so steht außer Zweifel, daß die dreieinhalbjährige Zeugenthätigkeit derselben vor die Zeit des Antichrists fällt und mit seinem Auftreten endigt. Das erste, was

der Antichrist thut, ist die Tötung derselben; der Welt gegenüber waren sie unverletzbar, aber dem Tier gegenüber unterliegen sie, welches sodann den Eindruck ihrer Wunder und besonders ihrer Auferweckung und Himmelfahrt durch die Zeichen des falschen Propheten wirkungslos zu machen sucht. Die Zeit der Zeugen ist aber zugleich diejenige, in welcher 11, 2. der äußere Vorhof des Tempels den Heiden gegeben und die h. Stadt von den Heiden zertreten wird. Das Messen des Tempels, des Altars nnd derer, die drinnen anbeten (11, 1.) ist die symbolische Bezeichnung davon, daß Gott aus der äußeren Kirche ein Volk sich sammelt, um es zu bewahren und durch die antichristliche Zeit hindurchzubringen, also wohl im wesentlichen identisch mit der Versiegelung der 144 000. Die äußere Kirche aber ist zwar noch nicht zur vollen *πορνη* geworden, jedoch bereits ganz überwuchert von der ihrer Reife zueilenden *αποστασια*. Diese dreieinhalbjährige Wirksamkeit der zwei Zeugen, während welcher nach geschehener Ausscheidung die äußere Kirche immer mehr zerfällt, fällt in die Zeit des zweiten Wehes (11, 14.), worauf mit dem dritten Wehe die gleichfalls dreieinhalbjährige Zeit des Tiers beginnt, während welcher die Gemeinde, die in der Zeit des zweiten Wehes ausgeschieden wurde, ihre ebenfalls dreieinhalb Jahre dauernde Bergung in der Wüste findet. Somit hätten wir zweimal dreieinhalb Jahre, und zwar unmittelbar aneinander gereiht, d. h. eine Jahrwoche; von der fünfmal genannte Zeitbestimmung geht 11, 2 und 3. auf die erste Hälfte, 12, 6 und 14. und 13, 5. auf die zweite Hälfte dieser Jahrwoche. Steht nun dieses nach dem Texte unzweifelhaft fest, so ist die Beziehung auf Daniel 9, 27. sehr nahe gelegt. Die Weissagung Daniel 9, 24—27. wird nun freilich sehr verschieden ausgelegt. Einig sind alle positiven Ausleger wohl darin, daß diese Weissagung auf die messianische Zeit zu deuten und unter dem maschiach nagid Christus zu verstehen ist; diese Auslegung wird auch gegenüber denjenigen Exegeten, welche das neunte Kapitel ganz auf Antiochus Epiphanes deuten und dabei in höchst willkührlicher und gewaltsamer Weise mit dem Text umgehen, als die einzig richtige stehen bleiben, um so mehr, als nach den genauen chronologischen Untersuchungen Hengstenbergs Weissagung und Erfüllung völlig miteinander übereinstimmen; der Anfangspunkt

der siebenzig Jahrwochen fällt in die Regierungszeit des Artaxerxes Longimanus, da erst dieser den Befehl gab, die Stadt aufzubauen, von da an sind es gerade 483 Jahre, d. h. 69 Jahrwochen bis zum Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Christi, da „das Allerheiligste gesalbet wurde". Aber bei V. 27 gehen nun dieselben Ausleger auseinander, welche in dieser Gesamtauffassung einig sind. Es sind im Wesentlichen drei Hauptansichten über V. 27.: 1) dieser Vers geht von der messianischen Zeit zurück auf Antiochus Epiphanes und erinnert an den Greuel der Verwüstung, welcher 11, 31. und 12, 11. genannt wird; so namentlich Hofmann (u. A.) 2) V. 27 schließt sich unmittelbar an die vorhergehenden Verse an und geht auf die messianische Zeit, — so die altkirchliche Auffassung, besonders von Auberlen näher begründet. Hienach wäre die siebenzigste Jahrwoche die Zeit vom Jahr 28—35 nach Christo; in der Mitte dieser Jahrwoche wird Christus ausgerottet, zugleich aber auch durch seinen Tod dem Opferdienst ein Ende gemacht. Während dieser Jahrwoche wird dem glaubigen Gottesvolk der Bund gestärkt zuerst durch Christus selbst, später durch die Apostel, bis die letzte Scheidung in Israel sich vollzieht. 3) V. 27 geht ganz allein auf die antichristliche Zeit — welcher Auslegung sich besonders Christiani anschließt. Die letzte Jahrwoche ist die letzte vor der Parusie Christi; der Greuel der Verwüstung, den Antiochus aufrichtet, ist ein Typus von dem, der 9, 27. genannt ist. In der Mitte der letzten Jahrwoche vor der Parusie richtet der Antichrist den Greuel der Verwüstung auf, indem er bei seinem Erscheinen allen Opfer-Gottesdienst aufhebt und die Verwüstung trieft bis ans Ende, bis zur Parusie Christi, welche dem Verwüster ein Ende bereitet. In der ersten Hälfte dieser Jahrwoche stärkt Gott seinem Volk den Bund durch die zwei Zeugen, in der zweiten Hälfte aber während der Zeit des Antichrist durch die Bergung in der Wüste. Gegen die erste und dritte und für die zweite, die altkirchliche Auslegung von 9, 27., spricht zunächst der Umstand, daß bei jenen zwischen V. 26 und 27 ein Sprung angenommen werden muß, während die zweite dem nächstliegenden Eindruck gerecht wird, daß V. 27, schon dem Wortlaut nach, sich unmittelbar an V. 26 anschließt. Andererseits kann gegen die zweite mit Recht geltend gemacht werden,

daß sie mit dem Text sich kaum vereinigen läßt. Offenbar will der Vers sagen, daß in der Mitte der letzten Woche der Opferdienst nicht im geistigen Sinn, sondern in demselben Sinn, in welchem 11, 31. davon die Rede ist, abgethan werde; die Aufhebung des Opfers ist im wesentlichen identisch mit dem Greuel der Verwüstung. Sodann aber kann der Vers nicht anders aufgefaßt werden, als so, daß die Verwüstung bis zum Ende der zweiten Hälfte der letzten Woche triefen wird, während bei der obgenannten zweiten Auffassung die wirkliche Aufhebung des Opfers und der Greuel der Verwüstung erst später durch die Römer eintretend zu denken ist. Dem Texte selbst in V. 27, abgesehen von dem Zusammenhang mit dem vorhergehenden, wird die dritte Auffassung am meisten gerecht, welche den Vers als direkte Weissagung von der antichristlichen Letztzeit versteht. Uebrigens bietet für den raschen Uebergang von der messianischen Zeit zur Letztzeit das Wort der Weissagung manche Analogie, während allerdings der Sprung rückwärts in die Zeit des Antiochus, wie ihn die erste Auffassung annimmt, etwas sehr auffallendes hätte. Es würde diese Auffassung auch gut mit dem Charakter des Centrums der Daniel'schen Weissagung Kap. 7 zusammen stimmen; ihr Zielpunkt ist nicht die messianische Zeit, sondern das Königreich Christi als Wiederaufrichtung der Theokratie; auch die Weissagung Kap. 9 eilt hinweg über die messianische Zeit zur letzten Zeit vor der Parusie, wie die geschichtlich-prophetische Weissagung ausläuft in eine typische Darstellung der antichristlichen Zeit. — Wäre nun diese dritte Auffassung richtig, so wäre auch der Beweis geführt, daß die Zeitbestimmung in der Apokalypse über die Dauer der antichristlichen Herrschaft auch für die Zeit der Erfüllung wörtlich zu nehmen ist, also der Antichrist dreieinhalb Jahre herrschen wird. Denn so gewiß eine Daniel'sche Woche sieben Jahre beträgt, die letzte Jahrwoche aber unzweifelhaft in der Apokalypse als eine geteilte auftritt, indem die erste Hälfte den beiden Zeugen, die zweite dem Antichrist zugeteilt wird, so gewiß müßte auch die antichristliche Herrschaft, die in der Mitte der letzten Woche beginnt, dreieinhalb Jahre dauern.

VIII. Centralsitz des antichristlichen Reiches.

Wenn irgend wo, so begegnet man besonders bei der Beantwortung der Frage, wo nach dem Wort der Weissagung der

Mittelpunkt des antichristlichen Reiches zu denken ist, derjenigen Verirrung der Auslegung, welche den typischen Charakter der Weissagung verkennt, einer vorgefaßten Meinung zu lieb das Wort willkührlich deutet, Wahrscheinlichkeiten zu Gewißheiten steigert und aus bloßen Andeutungen sichere Schlüsse zieht. Wir versuchen es, aus der Weissagung dasjenige auszuheben, was sich aus dem Wortlaut des Textes mit einiger Sicherheit entnehmen läßt. Vor allem kommt in Betracht die Wortweissagung von den beiden Zeugen Kap. 11. In V. 7 und 8 wird von ihnen gesagt, daß sie nach vollendetem Zeugenlauf von dem Tier aus dem Abgrund getötet werden und ihre Leichname dreieinhalb Tage liegen auf der Gasse der großen Stadt, welche „πνευματικως" genannt ist Sodoma und Aegypten, wo auch ihr Herr gekreuzigt ist. Der Ausdruck „πολις μεγαλη" erinnert zunächst an das Gesicht von der πορνη, welche ebenso genannt wird, und es könnte sich so die Ansicht Hengstenbergs empfehlen, der darunter die entartete Kirche versteht, welche jederzeit die wahren Zeugen Christi tötet. Bei dieser Fassung müßte man, wie Hengstenberg will, das πνευματικως auch auf die Worte „οπου εσταυρωθη" beziehen. Gegen diese Deutung streitet aber schon der Umstand, daß so gewiß diese Zeugen zwei wirkliche Personen der Letztzeit sind, so gewiß auch an einen bestimmten Ort zu denken ist, an welchem sie getötet werden, auferstehen und gen Himmel gerückt werden. Nicht minder aber kommt diese Auffassung ebenso mit dem Gesamt-Charakter der ganzen Wortweissagung Kap. 11, wie mit dem Wortlaut des Textes in Konflikt. Offenbar soll, wie schon Bengel bemerkt, gesagt werden, daß die Stadt πνευματικως Sodom und Aegypten heißt, historisch betrachtet aber oder in Wirklichkeit die Stadt ist, in welcher der Herr gekreuzigt ist, d. h. die Stadt Jerusalem. Diese ist in der Letztzeit ein Mittelpunkt der πορνεια, von dem aus die Gemeinde gedrängt wird, wie Israel in Aegypten; deswegen heißt sie πολις μεγαλη, während V. 2, wo Jerusalem als symbolische Bezeichnung der Kirche auftritt, der Ausdruck αγια πολις gebraucht wird; der letztere weist auf ihren ursprünglichen Charakter, als solche ist Jerusalem Sinnbild der Kirche. Das Jerusalem der Letztzeit aber hat diesen Charakter vollständig abgestreift, wie es schon zu des Herrn Zeit eine verstockte Sünderstadt gewor-

den war. Wenn so diejenigen Ausleger, welche unter dieser Stadt das Jerusalem der Letztzeit verstehen, den Wortlaut des Textes unstreitig für sich haben, so dürften dagegen diejenigen derselben fehl gehen, welche die Ansicht durch 11, 1—2. stützen und zugleich aus dieser Stelle den Schluß ziehen, daß in der Letztzeit eine glaubige Gemeinde aus Israel in Jerusalem sein werde. Das Messen des Tempels kann doch wohl nichts anderes bedeuten, als das Ausscheiden der wahren Gemeinde der Auserwählten aus der äußeren Kirche; ist das Messen symbolisch zu deuten, so desgleichen der Tempel mit dem Brandopferaltar, und ebenso der Vorhof und die heilige Stadt. Die im innern Vorhofe Anbetenden sind eben diejenigen, die ausgeschieden werden zur Bewahrung in der antichristlichen Zeit; der äußere Vorhof mit der Stadt ist ein Sinnbild der äußeren Kirche, welche dem antichristlichen Wesen immer mehr verfällt, bis sie vollends ganz zur πορνη wird. Daher kann hier keineswegs angedeutet sein, daß in Jerusalem eine christliche Israelsgemeinde sein werde in der Letztzeit; daß V. 1 und 2 Jerusalem nur Sinnbild ist und deshalb keinerlei Schlüsse gestattet auf das wirkliche Jerusalem der Letztzeit — so wenig als auf das Jerusalem der Zeit Johannis — geht eben aus dem Ausdruck πολις μεγαλη hervor, der in V. 8 gebraucht wird. Man mag immerhin daraus, daß nach dem Wort der Weissagung die letzte Entscheidung im gelobten Lande erfolgt, sowie daraus, daß die beiden Zeugen am Ende ihres Zeugenlaufs auch nach Jerusalem kommen, den Schluß ziehen, daß dort in der Letztzeit ein Teil der wahren Gemeinde sich gesammelt hat, nur wird es eine irrtümliche Auslegung bleiben, dieses in Kap. 11, 1—2. angedeutet zu finden. Im Uebrigen bedarf die Ansicht, daß in V. 8 das wirkliche Jerusalem der Letztzeit gemeint sei, keiner weiteren Stütze aus V. 1—2; aus V. 8 für sich dürfte so viel zu entnehmen sein, daß nach der Weissagung der Antichrist zuerst auftritt in Jerusalem; hier eröffnet er sein Wirken mit dem Töten der zwei Zeugen. Hiemit ist nun freilich die Frage nach dem Centralsitz seines Reiches noch nicht entschieden. Aber der Umstand, daß Jerusalem die große Stadt genannt wird, wie der Beisatz „geistlich Sodoma" scheint wirklich darauf hinzudeuten, daß Jerusalem einen Mittelpunkt des antichristlichen Reiches bilden wird. Daß der Ausdruck πολις μεγαλη

nicht völlig identisch sein kann mit demjenigen, durch welchen Kap. 17 Babel bezeichnet wird, geht daraus mit Evidenz hervor, daß offenbar nach dem ganzen Charakter der Wortweissagung Kap. 11 eine wirkliche Stadt gemeint sein muß; wenn aber nun von dieser Stadt derselbige Ausdruck gebraucht wird, mit welchem die gesamte antichristliche Völkerwelt wie sie durch πορνεια geworden, bezeichnet wird, so liegt es nahe, hierin eine Andeutung davon zu finden, daß Jerusalem ein Mittelpunkt des antichristlichen Reiches in der Letztzeit sein wird. Um so näher scheint dieser Schluß zu liegen, als die Weissagung des alten Bundes auf Jerusalem und das heil. Land hinweist als auf diejenige Stätte, auf welcher die letzte Entscheidung im Reiche Gottes erfolgt. Die geschichtlich prophetische Weissagung Daniel Kap. 11 geht von V. 40 an ganz ins typisch-prophetische über; es werden diejenigen Ausleger nicht fehl gehen, welche in diesen Versen eine Weissagung von dem Gericht über den letzten Gottesfeind finden. Nach V. 45 würde nun den Antichrist das Gericht ereilen zwischen zwei Meeren um den heiligen Berg, worunter nur Zion verstanden werden kann. Zum gleichen Resultat führt die Weissagung Sach. Kap. 14. Wie auch die schwierige, so verschieden gedeutete Weissagung Kap. 12 bis 14 aufgefaßt werden möge, soviel dürfte feststehen, 1) daß Kap. 14 im Unterschied von den vorhergehenden überwiegend einen eschatologischen Charakter hat, und 2) daß, obschon die typische Auffassung der Worte „Juda" und „Jerusalem" in Kap. 12 und 13 berechtigt ist, doch Kap. 14 auf das geschichtliche Jerusalem hinweist als die Stätte des letzten Entscheidungsgerichts über die Dränger des Volkes Gottes. Hienach wäre denn 14, 4. der Oelberg der Ort, an welchem der Herr zum Schlußgericht erscheinen wird; V. 11 und 12 beschreibt das Gericht über das widergöttliche Völkerheer, worauf von V. 16 an der Ausblick auf Jerusalem als den Mittelpunkt des messianischen Königreichs sich anschließt. — Gewagt möchte es sein, in Apok. 16, 16. eine Andeutung davon zu finden, daß das h. Land die Stätte der letzten Entscheidung sein werde. Von der letzten Entscheidung ist allerdings V. 14—16. die Rede; unter dämonischem Einfluß sammelt der Antichrist sein Heer zum letzten Kampfe; wenn aber nun der Ort Harmageddon (Megiddo) genannt wird, so liegt darin nur

eine symbolische Bezeichnung der Niederlage der Gemeinde, deren Drangsal eben damit den höchsten Grad erreicht. In Megiddo erlitt der König Josia (2 Reg. 23, 29.) eine schwere Niederlage durch Pharao Necho; wer den Höhenzog bei diesem Thale inne hatte, dem stand das ganze Land offen; es wird so (wie schon Sach. 12, 11.) durch diese Benennung angedeutet, daß unmittelbar vor der letzten Entscheidung die Drangsal der Gemeinde die höchste Spitze erreicht, daher auch V. 15 eine warnende Mahnung an diese eingefügt ist. Die Gemeinde der Letztzeit, soweit sie nicht in der Wüste geborgen ist, steht dem Antichrist ganz schutzlos gegenüber und kann nur durch unmittelbares Eingreifen Gottes in der Parusie gerettet werden. Entscheidend aber würde es für die Beantwortung unserer Frage sein, wenn diejenigen Ausleger Recht hätten, welche in dem apostolischen Lehrwort 2 Theſſ. 2. 4, unter dem *ναος θεου*, in welchen sich der Antichrist setzt, geradezu den Tempel in Jerusalem verstanden wissen wollen. Gegen die Richtigkeit dieser Ansicht erheben sich aber doch sehr gegründete Bedenken. So viel allerdings wird richtig sein — wenn überhaupt der *ναος θεου* in wirklichem Sinn zu nehmen ist, so kann dabei nur an den Tempel in Jerusalem gedacht werden. Aber an den damals noch vorhandenen zu denken, ist kaum möglich; denn einmal müßte man in diesem Falle annehmen, daß der Apostel die Weissagung des Herrn über die Zerstörung des Tempels völlig ignorirt hätte, was doch sehr unwahrscheinlich ist, sodann aber will es zu dem Bilde des Antichrist, der aus der *αποστασια* in der christlichen Gemeinde herauswächst, gar nicht passen, daß er sich im jüdischen Tempel als Gott anbeten läßt. Man müßte daher annehmen, der Apostel denke an den Tempel des Jerusalems der Letztzeit als Anbetungsstätte der Christen, besonders aus Israel. Allein auch diese von manchen Auslegern vertretene Ansicht läßt sich schwer damit vereinigen, daß Paulus doch gewiß die Weissagung des Herrn kannte; da er unstreitig, wenigstens im Thessalonicherbriefe, die Parusie des Herrn also auch des Antichrists als nahe bevorstehend dachte, so müßte er die Bekehrung Israels und eben damit die Wiederherstellung des Tempels als eines christlichen *ναος θεου* sich gedacht haben als sehr bald nach der Zerstörung Jerusalems erfolgend; dieses läßt sich aber doch kaum mit

den „καιροι εθνων“ im Römerbrief vereinigen. Man wird daher davon völlig abstrahiren müssen, überhaupt an den Tempel in Jerusalem zu denken. Ebenso unrichtig aber wird es sein, unter ναος θεου die christliche Gemeinde zu verstehen, denn hiezu will schon das καθισαι nicht passen. Vielmehr erklärt sich der Ausdruck ganz einfach aus der Beziehung auf die Daniel'sche Weissagung von Antiochus Epiphanes. Indem Paulus von ανομος in Daniel'scher Sprache redet, soll dieser Ausdruck nichts anderes sein, als sinnbildliche Bezeichnung der gottlosen Selbstvergötterung, die im letzten Gottesfeind den höchsten Grad erreicht. So viel dürfte die bisherige Erörterung erwiesen haben, daß man auf eine bestimmte und sichere Antwort auf die Frage nach dem Centralsitz des antichristlichen Reiches verzichten muß. Als sicher dürfte nur feststehen, daß die Weissagung auf Jerusalem hinweist als Anfangs- und Endpunkt des antichristlichen Wirkens; alles weitere gehört in das Gebiet der Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten. Conformität mit dem Gedankenkreis des prophetischen Wortes und mit den in der vergangenen wie in der geweissagten zukünftigen Geschichte ausgeprägten Grundzügen der göttlichen Reichsentwicklung läßt sich allerdings dem Gedanken nicht absprechen, daß Jerusalem, da der Herr gekreuzigt ist, ehe es zum Mittelpunkt der christlichen Völkerwelt im Millenium wird, zuvor zum zweitenmal die Stätte wird, an welcher und von welcher aus die menschliche Sünde ihr Maß voll macht und so auch die Stätte, an welcher Gott seinen Namen verherrlicht in Gnade und Gericht.

IX. Name des Antichrists.

In Kap. 13, 16. ist von dem Tier, das aus der Erde aufsteigt, gesagt, es bewirke, daß Alle ein Malzeichen an ihre Hand oder Stirne machen; worin dieses Zeichen besteht, sagt V. 17 „es soll niemand kaufen oder verkaufen dürfen, der nicht hat das Malzeichen, nämlich den Namen des Tiers oder die Zahl seines Namens“. Sodann fügt Johannes V. 18 hinzu: „hier ist Weisheit, wer Verstand hat, der berechne die Zahl des Tiers, denn es ist eines Menschen Zahl, und seine Zahl ist 666“. — Gegenüber den mancherlei Verirrungen der Auslegung dieser Stelle erscheint es ratsam, diejenigen Punkte genau zu fixieren, welche aus dem Texte selbst mit Sicherheit sich ergeben, welche daher auch einen sichern

Maßstab darbieten für die Beurteilung der verschiedenen Ansichten. Vor allem ist dem Texte zu entnehmen, daß 1) das Malzeichen nicht im Namen des Tieres selbst, sondern in der Zahl seines Namens besteht; in V. 17 ist zwar gesagt „*το ονομα . . η τον αριθμον του ονοματος*", und es könnte dieses so verstanden werden, daß die Einen den Namen selbst, die Andern die Zahl seines Namens als Malzeichen an sich tragen — allein 15, 2. stellt es außer Zweifel, daß das *η* in 13, 17. exegetisch zu fassen ist —, das Malzeichen besteht nur in der Zahl des Namens des Antichrist. Denn 2) den Namen selbst schaut und erfährt Johannes nicht, sondern nur die Zahl des Namens wird ihm gezeigt. Wüßte er auch den Namen selbst, so ließe sich gar kein Grund denken, warum er ihn verschweigt; was ihm gezeigt wird, wird ihm doch dazu geoffenbart, daß er es mitteile. Wußte er den Namen, so erscheint V. 18 als eine zwecklose Geheimnißtuerei und ließe sich höchstens aus kluger Vorsicht erklären, in dem Fall nämlich, daß dieser Name einer der damaligen Gemeinde bekannten öffentlichen Person angehörte; wäre aber letzteres anzunehmen, so ist nicht einzusehen, warum besondere Weisheit dazu gehören sollte, den Namen herauszufinden. 3) Johannes fordert diejenigen, die den *νους* haben, auf, die Zahl des Tiers — nicht zu deuten, sondern zu berechnen; daraus folgt 4) daß diese Zahl unmöglich eine symbolische Bedeutung haben, sondern nichts anderes sein kann, als die Summe der Zahlwerthe der einzelnen griechischen Buchstaben des Namens des Tiers. 5) Die Aufforderung, die Zahl des Tiers zu berechnen, hat nur dann einen Sinn, wenn der Name selbst gegeben ist; sie will nicht sagen, der Name soll gefunden werden durch Berechnung der Zahl, sondern es soll ein gegebener Name darauf angesehen werden, ob nicht seine Buchstaben ihrem Zahlwerthe nach die Zahl 666 ausmachen. Gienge die Absicht der Aufforderung dahin, einen Namen herauszufinden, dessen Buchstaben = 666 sind, so hätte Johannes eine Rechenaufgabe gegeben, die geradezu keinen Sinn hätte; denn sie wäre eben deshalb unlösbar, weil sie auf die mannigfaltigste Art gelöst werden, die mannigfaltigste Lösung sehr verschiedene Resultate erzielen könnte, die aber doch alle gleich richtig wären; es läßt sich ja doch eine große Anzahl von vor-

handenen oder fingirten Namen zusammensetzen, von denen jeder die Zahl 666 in sich schließt. Ebendaher kann 6) die Aufforderung V. 18 genau genommen nur auf die Letztzeit gehen, auf die Zeit, in welcher der Antichrist da ist. 7) Der Name, dessen Buchstaben die Summe 666 ausmachen, ist der Namen eines einzelnen Menschen. Hiemit sind die Anhaltspunkte für die Auslegung gegeben. Entschieden ist abzuweisen jede Deutung, die bei der Zahl 666 an Zeiten oder Jahre denkt, wie dies bei Bengel und seiner Schule geschehen ist; der Text erlaubt schlechterdings nicht, an Jahreszahlen zu denken. Nicht minder ist jede symbolische Deutung dieser Zahl entschieden ausgeschlossen dadurch, daß die Zahl berechnet, nicht gedeutet werden soll. Auch ließe sich die Aufforderung V. 18 nicht erklären, wenn es sich blos um die symbolische Dignität der Zahl handeln würde, denn das Wesen des Tiers ist so significant gezeichnet, daß es ganz überflüßig erscheint, die Leser aufzufordern, die symbolische Bedeutung der Zahl herauszufinden, um das Wesen des Tiers zu erkennen. Es ist durch den Text durchaus gefordert, die Zahl ganz im eigentlichen Sinne zu fassen und zwar in dem Sinne, daß der Name des Antichrist, wenn man den Zahlwerth seiner Buchstaben addirt, die Summe 666 ausmacht. Wenn nun aber eine große Anzahl von Auslegern der verschiedensten Richtung die Lösung des Räthsels mit Irenäus in dem Namen λατεινος (30 + 1 + 300 + 5 + 10 + 50 + 70 + 200 = 666) gefunden hat, was freilich der zeitgeschichtlichen Auffassung, die unter dem Tier das heidnische Rom, und der kirchengeschichtlichen, welche darunter das päbstliche Rom versteht, ganz gelegen ist — so kann diese Ansicht schon deshalb nicht richtig sein, weil der unbekannte Name der Name eines Menschen, nämlich eben des persönlichen Antichrist sein muß. Die Hauptinstanz gegen diese und ähnliche Deutungen liegt jedoch darin, daß sie diesen Namen finden wollen, statt ihn zu berechnen, wenn er da ist in einem wirklichen persönlichen Träger. Als einzig richtige dem Text ganz ungezwungene entsprechende Auslegung wird diejenige von Hofmann u. A. stehen bleiben — Johannes teilt die Zahl, die ihm gezeigt wurde, den Lesern mit, damit die Berechnung angestellt werden kann, wenn der Antichrist da ist. Fragt man nach dem Zweck der Mitteilung und der Aufforderung, die Zahl des Tiers zu be=

rechnen, so dürfte die Antwort nahe liegen. Da der Antichrist mit großer Verführungsmacht auftritt, so daß auch die Auserwählten in Gefahr kommen, verführt zu werden, so liegt in der Möglichkeit sich durch Berechnung der Zahl seines Namens volle Gewißheit darüber zu verschaffen, daß er es wirklich ist, ein Bewahrungsmittel gegen die großen Versuchungen der Letztzeit. Diejenigen, die das Verständnis (νους) haben, werden aufgefordert, durch Berechnung der Zahl besonders den Schwächeren brüderliche Handreichung zu thun, damit diese von dem täuschenden Trugwesen des Tieres sich nicht berücken lassen. Die Ermahnung des Johannes will zugleich einen Trostgrund bieten für die Versuchungen der letzten großen Trübsalszeit.

X. Das Gericht über den Antichrist.

Dem in Kap. 19, 17—21. beschriebenen Schlußgericht über das Tier gehen nach der Apokalypse vorbereitende Gerichte voraus. Sind, wie früher bemerkt, in dem Gesicht von den sieben Posaunen die Gerichte Gottes abgebildet, welche der eigentlich antichristlichen Zeit unmittelbar vorangehen und die dem großen Abfall rasch zueilende Welt noch zur Buße rufen wollen, so gelten die sieben Zornschalengerichte Kap. 16 direkt dem Reich des Antichrists. Deutlich zeigt dieses alsbald die erste Zornschale V. 2; die böse Drüse ist die Strafe für das Malzeichen des Tiers, die zweite und dritte Zornschale, durch welche alles Wasser in Blut verwandelt wird, weist auf das vergossene Blut der Heiligen und Propheten; die vierte Schale bringt große Feuerhitze, die fünfte wird V. 10 auf den Stuhl des Tiers selbst ausgegossen und die Folge ist Finsterniß. Die Hitze, die Finsterniß und die großen Schmerzen, welche die Drüsen bereiten, so daß sie sich die Zungen zerbeißen, bilden offenbar die Höllenpein ab, von der die Tieranbeter und das Tier einen Vorschmack bekommen. So erscheinen diese fünf Zornschalengerichte als eigentliche Vergeltungsgerichte, als die unmittelbaren Vorboten des Schlußgerichts. Die sechste Schale, welche über den Euphrat ausgegossen wird, weist hin auf die Vorbereitung des Gerichts über die *πορνη Βαβυλων*, die siebente Schale V. 19 bringt dieses Gericht selbst, welches Kap. 17 und 18 genauer beschrieben wird. Indem aber der Antichrist selbst der Gerichtsvollstrecker über Babel ist, bereitet er sich sein eigenes

Gericht; dem Gericht über Babel folgt Kap. 19 alsbald ohne allen Verzug das Gericht über ihn durch die Parusie des Herrn. Wie nun näher dieses Gericht herbei geführt wird, ist schon 16, 13 bis 16 voraus angedeutet, obschon dort zunächst nur die Vorbereitung desselben beschrieben ist. Nachdem sich der Antichrist seiner stolzen Nebenbuhlerin, der Hure Babylon entledigt hat, ist nur die Gemeinde übrig, die ihm nicht huldigt. Satan macht die letzte größtmöglichste Anstrengung, um seine Alleinherrschaft in der Welt zu verwirklichen, es folgt die Geistesausgießung aus dem Abgrund, durch welche die antichristlichen Scharen gesammelt werden gegen die Gemeinde und das Ereigniß bei Megiddo bringt für den Antichrist den Gipfelpunkt seiner Macht, für die Gemeinde das Vollmaß ihrer Trübsal. Nun aber erscheint der Herr Kap. 19 um für sein Volk zu streiten. Nach 19, 19. macht der Antichrist den wahnwitzigen Versuch, gegen den König aller Könige zu streiten, aber die bloße Erscheinung des Herrn genügt, um über ihn zu richten; V. 20 wird das Tier und der falsche Prophet ergriffen und lebendig in den Feuerpfuhl geworfen. Daß Kap. 19 die sichtbare Wiederkunft Christi beschrieben ist, erkennt die Mehrzahl der Ausleger an; die ganze Scenerie bei Beschreibung seines Erscheinens erlaubt nicht, an ein unsichtbares Wirken Christi zu denken. Ob hienach eine doppelte Parusie Christi anzunehmen ist, am Anfang oder am Schluß des Milleniums, diese Frage gehört nicht zu unserer Aufgabe; jedenfalls wird das paulinische Lehrwort nach der entwickelteren Weissagung der Apokalypse anzulegen sein. Den *ημερα κυριου*, welchen Paulus als Einen schaut, zerlegt die Apokalypse in seine Stunden; er verläuft nach ihr in einer zweimaligen Parusie des Herrn am Anfang und am Schluß des Millenium; von einem Widerspruch zwischen dem apostolischen Lehrwort und der Apokalypse kann keinenfalls eine Rede sein.

Wie aber nun das Gericht selbst, das über den Antichrist ergeht, zu denken ist, geht besonders aus der Thessalonicherstelle hervor V. 8 — die bloße Erscheinung des Herrn genügt, um sein Schicksal zu entscheiden; daß er durch das *πνευμα* seines Mundes leiblich getötet werde, ist nicht gesagt, obschon auch nicht ausgeschlossen. Unzweideutig aber hebt die Apokalypse hervor, daß er mit dem falschen Propheten l e b e n d i g in die Hölle geworfen werde. Er

selbst will mit fleischlichen Waffen gegen den Herrn kämpfen, aber der Herr übergibt ihn durch den Geist seines Mundes, wie er ist, in die Verdammniß der Feuerhölle, unmittelbar in das Gericht des δευτερος θανατος, was schon in der Daniel'schen Weissagung darin angedeutet ist, daß der Typus des Antichrist ohne Hand, d. h. nicht durch Menschenhand zerbrochen wird. Das eben macht den Unterschied seines Gerichts aus von dem, welches seinen Anhang trifft; dieser wird getötet und erwartet im Hades seinen Gerichtstag, über den υιος της απωλειας aber und sein erstes Werkzeug wird das ewige Verdammungsurteil schon bei der ersten Parusie gefällt. Seiner einzigartigen Stellung als außerordentlichem Organ Satans entspricht auch das außerordentliche Gericht, das ihn unmittelbar aus dem Leben heraus der Qual des ewigen Todes übergibt. Die Beantwortung mehr als einer naheliegenden Frage über diese Vorgänge gehört nicht zu unserer Aufgabe. Immerhin möchte gerade hier bei der Beschreibung der letzten Gerichte — so gewiß auch bei Kap. 19 das Wesentliche seiner symbolischen Hülle zu entkleiden sein wird — diejenige Auslegung das Richtige treffen, welche sich hütet, auch da nur symbolische Einkleidung allgemeiner Wahrheiten zu finden, wo Hülle und Wesen sich deckt. Bei allem nüchternen Maßhalten in Auslegung des prophetischen Worts in Betreff der sinnbildlichen Hülle, in die es sich kleidet, wird doch auch von den letzten Gerichten, die es beschreibt, Oetingers Wort gelten, daß Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist. —

Mit dem Gericht über das Tier bei der Parusie des Herrn findet die biblische Lehre vom Antichrist ihren Abschluß; nicht aber alle und jede antichristliche Entwicklung in der Völkerwelt. Die Apokalypse stellt, anknüpfend an die Weissagung von Gog und Magog Ezechiel. Kap. 38—39 eine nochmalige antichristliche Bewegung der Völker am Schluß des Milleniums in Aussicht Kap. 20, 7—10. Dieselbe entsteht in Folge der Loslassung Satans und richtet sich gegen die heilige Stadt, Jerusalem, den Mittelpunkt des Königreichs Christi, von welchem aus im Millenium die gläubige Gemeinde ihre Wirksamkeit auf die Völkerwelt ausübt. Die Sünde wird aufs neue eine einen Teil der Völker beherrschende Macht, aber nur auf kurze Zeit. Das Gericht ereilt die Feinde, Satan wird für immer in den Feuerpfuhl geworfen, das Schlußgericht tritt ein, der eigentliche εσχατη ημερα, an dem Kap. 21

Himmel und Erde verschwinden vor dem, der auf dem Throne sitzt, und die Vollendung der Wege Gottes tritt ein in der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Ein näheres Eingehen auf diese Weissagung überschreitet die Grenze unserer Aufgabe. Nur die Frage ist für diese von Bedeutung, ob wir in dem Gog oder Magog des 20. Kap. der Apokalypse noch einen höheren Grad satanischer Bosheit zu erkennen haben, als in dem Tier aus dem Abgrund. Man könnte hiefür mit einigen Auslegern darauf berufen, daß bei dieser letzten widerchristlichen Bewegung der Völker der Gegensatz stärker sei, da sie unter dem Einfluß der βασιλεια χριστου und seiner Heiligen gestanden haben. Aber gewiß mit vollem Recht weisen Andere darauf hin, daß wir offenbar nach der ganzen Beschreibung dieses Völkersturms nur „die Spreu der gesamten Völkerernte" (Christiani) vor uns haben, die sich während der Reichszeit nicht bekehrt hat und nun auch alsbald dem Gerichte verfällt. Wie man auch das Wesen des Milleniums auffassen möge, so viel ist jedenfalls aus dem Texte selbst ersichtlich, daß sein Grundcharakter im Unterschied von der vorhergehenden Weltentwicklung vornehmlich darin besteht, daß während seiner Dauer Satan gebunden ist; dieses allein begründet einen eminenten Unterschied zwischen vor und nachher; ebendaher aber ist auch diejenige satanische Ausgeburt der Sünde am Schluß desselben nicht möglich, in welcher die vorhergehende Entwicklung der Sünde ihre Spitze erreicht. Zum Wesen des Antichrist gehört vornehmlich auch dieses, daß er die reife Frucht der gesamten widergöttlichen unter Satans Einfluß stehenden Entwicklung der Welt ist; die letzte antichristliche Bewegung aber hat eine solche Entwicklung nicht hinter sich, weil Satan im Millenium gebunden ist. Die Sünde ist zwar während desselben nur niedergehalten, bricht daher auch nach Loslassung Satans wieder hervor, aber eine die ganze Völkerwelt beherrschende Macht kann sie während des Millenium nicht mehr werden; auch der satanischen Verführungsmacht gelingt dies nur bei einem Teil und nur auf ganz kurze Zeit.

Die Schrift kennt nur Einen Menschen, in welchem sich das μυστηριον ανομιας enthüllt und der das außerordentliche Organ Satans wird; es ist derjenige, dessen Bild wir in seinen wesentlichen Grundzügen nach dem Wort der Weissagung zu zeichnen versucht haben.

Druck von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.



